

University of Groningen

## Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988)

Woude, A.S. van der

*Published in:*  
Theologische Rundschau, vols. 54, 55, 57

**IMPORTANT NOTE:** You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*  
1992

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*  
Woude, A. S. V. D. (1992). Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988). *Theologische Rundschau*, vols. 54, 55, 57.

### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

## Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988)

*Adam S. van der Woude*

### *IV. Ursprung und Geschichte der Qumrangemeinde*

A. ADAM – C. BURCHARD, *Antike Berichte über die Essener* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen), W. de Gruyter, Berlin 1972, viii + 88 S. – J.D. AMOISSINE (AMUSIN), A propos de l'interprétation de 4Q161 (Fragments 5–6 et 8), *Revue de Qumrân* [hinfort = RQ] 8 (1972–1976) 381–392. – DERS., The Reflection of the Historical Events of the First Century B.C. in Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166), *HUCA* 48 (1977) 123–152. – P. BAR-ADON, Rivage de la Mer Morte: Un établissement essénien, *RB* 77 (1970) 398–400. – DERS., Another Settlement of the Judaean Desert Sect at 'En el-Ghuweir on the Shores of the Dead Sea, *BASOR* 227 (1977) 1–25 = *EI* 10 (1971) 72–89. – H. BARDTKE, Literaturbericht über Qumran. X. Teil. Der Lehrer der Gerechtigkeit und die Geschichte der Qumrangemeinde, *ThR* 41 (1976) 97–140. – DERS., Zur Nachgeschichte der Qumrangemeinde, *Theologische Versuche* 7 (1976) 11–40. – T.S. BEALL, Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls (Society for New Testament Studies, Mon. Ser. 58). University Press, Cambridge 1988, vii + 200 S. – R.T. BECKWITH, The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology, *RQ* 10 (1979–1981) 167–202. – DERS., The Earliest Enoch Literature and its Calendar. Marks of their Origin, Date and Motivation, ebd. 10 (1979–1981) 365–403. – DERS., The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction, ebd. 11 (1982–1984) 3–46. – O. BETZ, Past Events and Last Events in the Qumran Interpretation of History, *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* 6/1, Jerusalem 1973, Jerusalem 1977, 27–34. – J. BLENKINSOPP, Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History, in: E. P. SANDERS (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition, Vol. II: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Fortress Press, Philadelphia 1981, 1–26. – S. BOWMAN, The Meaning of the Name »Qumran«, *RQ* 11 (1982–1984) 543–547. – M. BREGMAN, Another Reference to a 'Teacher of Righteousness' in the Midrashic Literature, *RQ* 10 (1979–1981) 97–100. – W.H. BROWNLEE, The Midrash Pesher of Habakkuk (SBL Mon. Ser. 24), Scholars Press, Missoula, MO 1979, ix + 220 S. – DERS., The Wicked Priest, the Man of Lies, and the Righteous Teacher – The Problem of Identity, *Jewish Quarterly Review* 73 (1982) 1–37. – G.W. BUCHANAN, The Office of Teacher of Righteousness, *RQ* 9 (1977–1978) 241–243. – J.G. BUNGE, Zur Geschichte und Chronologie des Untergangs der Oniaden und des Aufstiegs der Hasmonäer, *Journal for the Study of Judaism* 6 (1975) 1–46. – C. BURCHARD, Die Essener bei Hippolyt. Hippolyt, Ref., IX, 18,2–28,2 und Josephus, Bell. 2, 119–161, ebd. 8 (1977) 1–41. – H. BURGMANN, TWKHT in 1QpHab V 10: ein Schlüsselwort mit verhängnisvollen historischen Konsequenzen, *RQ* 10 (1979–1981) 293–300. – DERS., Das umstrittene Intersacerdotium in Jerusalem 159–152 v.Chr., *Journal for the Study of Judaism* 11 (1980) 135–176. – DERS., Zwei lösbare Qumranprobleme. Die Person des Lügenmannes. Die Interkalation

## Kurzanzeige

JOSEPH A. FITZMYER, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (subsidia biblica 3). Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rom <sup>3</sup>1990, 217 S.

»The aim of this revision of the annotated introductory bibliography remains what it has always been: to present a list of titles of reasonable length with which the student who is beginning the study of theology or of Scripture in a serious way might do well to familiarize himself or herself. It is hoped, not that such students would read through all these books, but that they would acquire some acquaintance with them« (XI). Trotz entsprechender Erweiterungen dieser 3. Aufl. (vgl. ThR 32, 1967, 164f.; 47, 1982, 385f.) bleibt der Eindruck, daß dieses Buch eher die englischsprachige Welt bedient, der es entstammt, aber auch nur partiell in die Hand des Studienanfängers gehört. F. benennt 706 Titel (Bibliographien, Zeitschriften, Textausgaben, Lexica, Grammatiken, Kommentare etc.) und gibt dazu kundige und treffende *annotationes*. Wie in einem Auktionskatalog werden die Preziosen hervorgehoben: »the more important (titles) have been listed with an asterisk, and the most important with two asterisks« (XI). Dabei kommt es nicht selten zu lustigen Wertungen: Die »Biblische Zeitschrift« als »the leading Roman Catholic biblical journal in the German-speaking world« (13) erhält von dem Jesuiten F. zwei Sterne, internationale und interkonfessionelle Periodica wie NovT oder VT keinen.

Durchblättert man das Buch, wie kaum zu vermeiden, mit der deutschen Brille auf der Nase, wird man rasch der mangelnden Vertrautheit des Verf.s in diesem Bereich inne. Unter den deutschen Bibelübersetzungen werden zwar Luthers, Bubers, Menges u.a. genannt, aber nicht die Zürcher Bibel. Unter den »Introductions to the OT« (106–110) bekommt nur Eissfeldts zwar monumentales, aber naturgemäß nicht mehr den neueren Forschungsstand spiegelndes Werk (<sup>3</sup>1964) zwei Sterne, die nicht minder veralteten Bücher von G. Fohrer (1965) und A. Weiser (<sup>5</sup>1963) bekommen einen Stern, O. Kaisers Einleitung (genannt wird <sup>3</sup>1975!) dagegen keinen. Was aber unentschuldig ist: R. Smends »Entstehung« war offenbar gänzlich unbekannt oder nicht der Erwähnung wert. So ist dieser wichtige Abschnitt für einen deutschen Studenten schlicht unbrauchbar. Dasselbe gilt für das nicht minder wichtige Kapitel zur Geschichte Israels: Zwar bekommt Albright's klassisches Werk »From the Stone Age to Christianity« (1940; <sup>2</sup>1957) zwei Sterne, S. Herrmanns »Geschichte Israels« (1973; <sup>2</sup>1980) dagegen keinen, und das (jüngste) Werk von H. Donner (I 1984; II 1986) wird überhaupt nicht genannt. – Warum im übrigen Standardwerke zum Akkadischen wie AHw, CAD, GAG unter »Northwest Semitic Languages« registriert werden, ist mir unerfindlich.

Diese Bibliographie wird mir in mancher Hinsicht nützlich sein, aber ich würde sie nur sehr fortgeschrittenen und erfahrenen Studenten empfehlen, die sich auch andere Hilfsmittel zu suchen wissen.

Lothar Perlitt

im Kalender. Verlag P. Lang, Frankfurt 1986, 297 S. [= DERS., Das Kultmahl der Qumrangemeinde und der politische Gegensatz zum Makkabäer Jonathan, ThZ 27 (1971) 385–398. – DERS., »The Wicked Woman«: der Makkabäer Simon?, RQ 8 (1972–1976) 323–359. – DERS., Gerichtsherr und Generalankläger: Jonathan und Simon, ebd. 9 (1977–1978) 3–72. – DERS., Der Gründer der Pharisäergenossenschaft: der Makkabäer Simon, Journal for the Study of Judaism 9 (1978) 153–191. – DERS., Der Josuafluch zur Zeit des Makkabäers Simon (143–134), BZ 19 (1975) 26–40. – DERS., Antichrist-Antimesias: der Makkabäer Simon?, Judaica 36 (1980) 152–174. – DERS., Wer war der Lehrer der Gerechtigkeit?, RQ 10 (1979–1981) 553–578. – DERS., Ein Schaltmonat nach 24,5 Jahren im chasidischen Sonnenkalender?, ebd. 8 (1972–1974) 66–73. – DERS., Die vier Endzeitermine im Danielbuch, ZAW 86 (1974) 543–550. – DERS., Die Interkalation in den sieben Jahrwochen des Sonnenkalenders, RQ 10 (1979–1981) 67–81]. – DERS., Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus (Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum 7). Verlag P. Lang, Frankfurt 1987, 530 S. – DERS., Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier (130 ante–68 post) (Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum 8). Verlag P. Lang, Frankfurt 1988, 541 S. – DERS., Who was the Wicked Priest?, Folia Orientalia 25 (1988) 41–44. – P. R. CALLAWAY, The History of the Qumran Community. An Investigation, ebd. 143–150. – DERS., The History of the Qumran Community. An Investigation (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 3). JSOT Press, Sheffield 1988, 270 S. – J. CARMIGNAC, Qui était le Docteur de Justice?, RQ 10 (1979–1981) 235–246. – DERS., Précisions, ebd. 585–586. – N. CASERTA, Gli Esseni e le origine del cristianesimo. La nuova cultura, Napoli 1978, 498 S. – J. H. CHARLESWORTH, The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes, RQ 10 (1979–1981) 213–233. – F. M. CROSS, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. Doubleday, Garden City, NY 1961, xix + 260 S. – DERS., The Dead Sea Scrolls and the People Who Wrote Them, Biblical Archaeology Review 3/1 (1977) 23–32.51. – R. B. CROTTY, Qumran Studies – Challenge to Consensus, Religious Traditions 7–9 (1984–1985) 41–51. – P. R. DAVIES, Hasidim in the Maccabean Period, JSS 28 (1977) 127–140. – DERS., The Damascus Covenant. An Interpretation of the »Damascus Document« (JSOT Suppl. Ser. 25). JSOT Press, Sheffield 1982, iii + 267 S. – DERS., Qumran (Cities of the Biblical World). Lutterworth Press, Guildford 1982, 128 S. – DERS., Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory, CBQ 45 (1983) 80–89. – DERS., Eschatology at Qumran, JBL 104 (1985) 39–55. – DERS., Qumran Beginnings, in: K. RICHARDS (ed.), SBL Seminar Papers 1986. Scholars Press, Atlanta, GA 1986, 361–368. – DERS., Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls (Brown Judaic Studies 94). Scholars Press, Atlanta, GA 1987, 150 S. – DERS., The Teacher of Righteousness and the »End of Days«, in: Mémoial Jean Carmignac, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 313–317. – Devora DIMANT, Qumran Sectarian Literature, in: M. E. STONE (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/2). Van Gorcum, Assen / Fortress Press, Philadelphia 1984, 483–550. – R. EISENMAN, Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins (Studia Post-Biblica 34). E. J. Brill, Leiden 1983, xvii + 110 S. – DERS., James the Just in the Habakkuk Pesher (Studia Post-Biblica 35). E. J. Brill, Leiden 1986, X + 110 S. – H. J. FABRY, Die Wurzel Šāb in der Qumran-Literatur (BBB 46). P. Hanstein Verlag, Köln-Bonn 1975, 365 S. – J. A.

- FITZMYER, The Dead Sea Scrolls and the New Testament After Thirty Years, *Theology Digest* 29 (1981) 351–367. – F. GARCÍA MARTÍNEZ, Las tablas celestes en el libro de los Jubileos, in: A. VARGAS MACHUCA (ed.), *Palabra y vida*. Cristiandad, Madrid 1984, 333–349. – DERS., Judas Macabeo sacerdote impío? Notas al margen de 1QpHab VIII 8–13, in: A. CAQUOT e.a. (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215). Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer / Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985, 169–181. – DERS., Orígenes apocalípticos del movimiento esenio y orígenes de la secta qumránica, *Communio. Commentarii internationales de Ecclesia et Theologia* 18 (1985) 353–368. – DERS. Profet en profetie in de geschriften van Qumran, in: F. GARCÍA MARTÍNEZ, C. H. J. DE GEUS en A. F. J. KLIJN (Hgg.), *Profeten en profetische geschriften* (FS A. S. van der Woude). J. H. Kok, Kampen / G. F. Callenbach, Nijkerk 1987, 119–132 [= DERS., Escatologización de los escritos proféticos en Qumran, *Estudios bíblicos* 44 (1986) 101–116]. – DERS., Orígenes del movimiento esenio y orígenes qumránicos. Pistas para una solución, in: V. COLLADO BERTOMEU y V. VILAR-HUESO (eds.), *Simposio bíblico español* (Córdoba 1985). Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Valencia-Córdoba 1987, 527–556. – DERS., Essénisme qumranien: Origines, caractéristiques, héritage, in: B. CHIESA (ed.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*. Atti del congresso internazionale dell' AISG tenuto a S. Miniato del 12 al 15 novembre 1984. Carucci editore, Roma 1987, 37–57. – DERS., Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis, *Folia Orientalia* 25 (1988) 113–136. – F. GARCÍA MARTÍNEZ – A. S. VAN DER WOUDE, A 'Groningen' Hypothesis of Qumran Origins and Early History, *RQ* 14 (1989–1990) 521–541. – G. GARNER, An Outpost Settlement of the Dead Sea Scrolls Sect, *Buried History* 14/1 (1978) 3–8. – N. GOLB, The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls, *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980) 1–24. – DERS., Who Hid the Dead Sea Scrolls?, *Biblical Archaeologist* 48 (1985) 68–82. – DERS., Les manuscrits de la Mer Morte: Une nouvelle approche du problème de leur origine, *Annales Economie, Sociétés, Civilisations* 40, 1985, no. 5, 1133–1149. – DERS., Réponse à la «Note» de E.-M. Laperrousaz, *ibid.* 1987, no. 6, 1313–1320. – DERS., The Dead Sea Scrolls, *The American Scholar* 58 (1989) 177–207. – DERS., Who Wrote the Dead Sea Scrolls? A New Answer Suggests a Vital Link Between Judaism and Christianity, *The Sciences* 27/3 (1987) 40–49. – DERS., Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judaean Desert: Observations on the Logic of the Investigation, *JNES* 49 (1990) 103–114. – S. GORANSON, On the Hypothesis that Essenes Lived on Mt. Carmel, *RQ* 9 (1977–1978) 563–567. – DERS., »Essenes«. Etymology from 'šb, *ibid.* 11 (1982–1984) 483–498. – D. GRAF, The Pagan Witness to the Essenes, *Biblical Archaeologist* 40 (1977) 125–129. – R. G. HAMERTON-KELLY, The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic, *VT* 20 (1970) 1–15. – M. HENGEL, Qumran und der Hellenismus, in: M. DELCOR (éd.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*. Duculot, Paris-Gembloux / University Press, Leuven 1978, 333–372. – G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des NTs 2). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 376 S. – A. H. JONES, *Essenes: The Elect of Israel and the Priests of Artemis*. University Press of America, Lanham – New York – London 1985, xii + 134 S. – J. KAMPEN, A Reconsideration of the Name »Essenes« in Greco-Jewish Literature in Light of Recent Perceptions of the Qumran Sect, *HUCA* 57 (1986) 61–81. – DERS., The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees (Septuagint and Cognate Studies 24). Scholars Press, Atlanta, GA 1988, X + 241 S. – I. KARZ and U. KAFRI, Evaluation of Supposed Archeoseismic Damage in Israel,

- Journal of Archaeological Science 5 (1978) 237–253. – M. KISTER, Concerning the History of the Essenes – A Study of the Animal Apocalypse, the Book of Jubilees and the Damascus Covenant, *Tarbiz* 56 (1986) 1–18 (hebr.). – M. A. KNIBB, The Exile in the Literature of the Intertestamental Period, *Heythrop Journal* 17 (1976) 253–272. – DERS., Keeping up with Recent Studies. III. The Dead Sea Scrolls: Reflections on Some Recent Publications, *ExpT* 90 (1979) 294–300. – DERS., Exile in the Damascus Document, *JSOT* 25 (1983) 99–117. – DERS., The Qumran Community (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200BC to AD 200, 2). University Press, Cambridge 1987, xii + 275 S. – DERS., Jubilees and the Origins of the Qumran Community. Inaugural Lecture, King's College London 1989, 20 S. – C. G. KRUSE, Community Functionaries in the Rule of the Community and the Damascus Document: a Test of Chronological Relationships, *RQ* 10 (1979–1981) 543–551. – E.-M. LAPERROUSAZ, Qumran. L'établissement essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site. Editions A. & J. Picard, Paris 1976, xiii + 257 S., xvi Tafeln und 6 Pläne. – DERS., Qumran et les découvertes du désert de Juda: I. Topographie des lieux et histoire des recherches. II. Archéologie du Khirbet Qumran et de la région. III. La secte. a. Histoire, in: H. CAZELLES et A. FEUILLET (eds.), Supplément au dictionnaire de la Bible, Fasc. 51. Letouzey & Ané, Paris 1978, 737–798. – DERS., A propos des dépôts d'ossements d'animaux trouvés à Qoumran, *RQ* 9 (1977–1978) 569–573. – DERS., Les Esséniens selon leur témoignage direct. Desclée, Paris 1982, 119 S. – DERS., Brèves remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations esséniens de Qoumran, *RQ* 12 (1985–1987) 199–212. – DERS., Note sur l'origine des manuscrits de la Mer Morte, *Annales Economie, Sociétés, Civilisations* 42/6, 1987, 1305–1312. – R. LEVY, Essene Origins – Palestine or Babylonia?, *Biblical Archaeology Review* 8 (1982) 54–56. – H. LIGNÉE, La place du livre des Jubilés et du Rouleau du Temple dans l'histoire du mouvement essénien. Ces deux ouvrages sont-ils été écrits par le Maître de Justice?, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 331–345. – S. MĚDALA, Le camp des Esséniens de Jérusalem à la lumière des récentes recherches archéologiques, *Folia Orientalia* 25 (1988) 67–74. – D. MENDELS, Hellenistic Utopia and the Essenes, *HThR* 72 (1979) 207–222. – J. MURPHY O'CONNOR, An Essene Missionary Document? *CD* II, 14 – VI, 1, *RB* 77 (1970) 201–229. – DERS., The Translation of Damascus Document VI, 11–14, *RQ* 7 (1970–1971) 553–556. – DERS., The Original Text of *CD* 7:9–8:2 = 19:5–14, *HThR* 64 (1971) 379–386. – DERS., The Critique of the Princes of Judah (*CD* VIII, 3–19), *RB* 79 (1972) 200–216. – DERS., A Literary Analysis of Damascus Document XIX, 33 – XX, 34, ebd. 544–564. – DERS., The Essenes and their History, *RB* 81 (1974) 215–244. – DERS., Demetrius I and the Teacher of Righteousness (I Macc. X, 35–45), *RB* 83 (1976) 400–420. – DERS., The Essenes in Palestine, *Biblical Archaeologist* 40 (1977) 100–124. – DERS., Judah the Essene and the Teacher of Righteousness, *RQ* 10 (1979–1981) 579–584. – DERS., The Damascus Document Revisited, *RB* 92 (1985) 223–246 [= K. H. RICHARDS (ed.), *SBL Seminar Papers* 1986, Scholars Press, Atlanta, GA 1986, 369–383]. – DERS., Recent Discoveries: The Judaean Desert, in: R. A. KRAFT and G. W. E. NICKELSBURG (eds.), *Early Judaism and its Modern Interpreters* (SBL Centennial Publications: The Bible and its Modern Interpreters 2). Scholars Press, Atlanta, GA 1986, 119–156. – G. W. E. NICKELSBURG, Simon – A Priest with a Reputation for Faithfulness, *BASOR* 223 (1976) 67–68. – DERS., Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism, in: D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, 641–654. –

- DERS., 1 Enoch and Qumran Origins, in: K.H. RICHARDS (ed.), SBL Seminar Papers 1986, Scholars Press, Atlanta, GA 1986, 341–360. – Bilha NITZAN, Pesher Habakkuk. A Scroll from the Wilderness of Judaea (1QpHab). Text, Introduction and Commentary. Bialik Institute, Jerusalem 1986, xviii + 222 S. (hebr.). – E. QIMRON and J. STRUGNELL, An Unpublished Halakhic Letter from Qumran, in: Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984. Israel Exploration Society, The Israel Academy of Sciences and Humanities in Cooperation with the American Schools of Oriental Research, Jerusalem 1985, 400–407. – I. RABINOWITZ, The Meaning of the Key »Demetrius«-Passage of the Qumran Nahum Pesher, JAOS 98 (1978) 394–399. – A. ROFÉ, The Beginnings of Sects in Postexilic Judaism, Cathedra 4 (1988) 13–22 (hebr.). – C. ROWLAND, The Open Heaven. SPCK, London 1982, xiii + 562 S. – P. SACCHI, Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: Peccato d'origine e libertà dell'uomo, Henoch 5 (1983) 31–61. – J.A. SANDERS, History and Archaeology of the Qumran Community, BASOR 231 (1978) 79–80 [Besprechung von Laperrousaz, Qumran]. – L.H. SCHIFFMAN, Legislation Concerning Relations with Non-Jews in the Zadokite Fragments and Tannaitic Literature, RQ 11 (1982–1984) 379–389. – DERS., Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls (Brown Judaic Studies 33). Scholars Press, Chico, CA 1983, xv + 278 S. – P. SCHULZ, Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran. Verlag Hain, Meisenheim am Glan 1974, vi + 232 S. – H. SHANKS, Essene Origins – Palestine or Babylonia?, The Biblical Archaeology Review 8 (1982) 54–56. – M. SHARABANI, Monnaies de Qumrân au Musée Rockefeller de Jérusalem, RB 87 (1980) 274–284. – B. SHARVIT, The Names of the Sect of the Judaeen Desert and their Surnames, Beth Mikra 28 (1983) 134–139 (hebr.). – J.P. SIEGEL, Two Further Medieval References to the Teacher of Righteousness, RQ 9 (1977–1978) 437–440. – J. STARCKY, Les maîtres de justice et la chronologie de Qumrân, in: M. DELCOR (ed.), Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu. Duculot, Paris-Gembloux / University Press, Leuven 1978, 249–256. – H. STEGEMANN, Die Entstehung der Qumrangemeinde. Diss. Bonn 1971, 255 + 150 S. – DERS., Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalypthik, in: D. HELMHOLM (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, 495–530. – DERS., Some Aspects of Eschatology in Texts from the Qumran Community and in the Teachings of Jesus, in: Biblical Archaeology Today. Israel Exploration Society, The Israel Academy of Sciences and Humanities in Cooperation with the American Schools of Oriental Research, Jerusalem 1985, 408–426. – J. STRUGNELL, Notes en marge du volume V des »Discoveries in the Judaeen Desert of Jordan«, RQ 7 (1969–1971) 163–276. – Barbara E. THIERING, Once More the Wicked Priest, JBL 97 (1978) 191–205. – DIES., Redating the Teacher of Righteousness (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1). Theological Explorations, Sydney 1979, 234 S. – DIES., The Gospels and Qumran (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 2). Theological Explorations, Sydney 1981, 326 S. – DIES., The Qumran Origins of the Christian Church (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 3). Theological Explorations, Sydney 1983, 314 S. – J.C. TREVER, The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community, Biblical Archaeologist 48 (1985) 89–102. – DERS., The Spiritual Odyssey of the Qumran Teacher, in: K.H. RICHARDS (ed.), SBL Seminar Papers, Annual Meeting 1986. Scholars Press, Atlanta, GA 1986, 384–399. – DERS., The Qumran Teacher – Another Candidate?, in: C.A. EVANS and W.F. STINESPRING (eds.), Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of W.H. Brownlee (Scholars Press Homage Series).

Scholars Press, Atlanta, GA 1987, 100–121. – W. TYLOCH, Pochodzenie chrześcijaństwa (Ursprünge des Christentums), *Euhemer* 30 (1986) 161–183 (poln.). – DERS., Quelques remarques sur la provenance essénienne du Livre des Jubilés, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 347–352. – J. H. ULRICHSEN, Menighetsforståelsen i Qumranteksterne, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 83 (1982) 155–166. – J. C. VANDERKAM, The Origins, Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis, *CBQ* 41 (1979) 390–411. – DERS., 2 Maccabees 6,7a and Calendrical Change in Jerusalem, *Journal for the Study of Judaism* 12 (1981) 52–74. – DERS., Zadok and the *špr bṭwrh bḥtwn* in Dam. Doc. V, 2–5, RQ 11 (1982–1984) 561–570. – R. DE VAUX, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (Schweich Lectures 1959). Oxford University Press, London 1961, xv + 107 S. – E. N. VEGHAZI, El maestro de la justicia y su comunidad, *Revista bíblica* 37 (1975) 1–8. – G. VERMES, The Essenes, in: E. SCHÜRER – G. VERMES – F. MILLAR – M. BLACK, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C. – A.D. 135), II. T. & T. Clark, Edinburgh 1979, 555–590. – DERS., The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. SCM Press, London 1982, 137–162. – DERS., The Essenes and History, *Journal of Jewish Studies* 32 (1981) 18–31. – G. VERMES and M. D. GOODMAN, *The Essenes According to the Classical Sources* (Oxford Centre Textbooks 1). JSOT Press, Sheffield 1989, xi + 103 S. – B. Z. WACHOLDER, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness* (Monographs of the Hebrew Union College 8), Hebrew Union College Press, Cincinnati 1983, xviii + 310 S. – DERS., Does Qumran Record the Death of the Morch? The Meaning of *hē'āšēp* in Damascus Document XIX,35, XX,14, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 323–330. – F. J. WEINERT, 4Q159: Legislation for an Essene Community Outside of Qumran?, *Journal for the Study of Judaism* 5 (1974) 179–207. – DERS., A Note on 4Q159 and a New Theory of Essene Origins, RQ 9 (1977–1978) 223–230. – A. S. VAN DER WOUDE, Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982) 349–359.

Die Qumrangemeinde hat keine historischen Werke geschrieben, auch nicht über ihre eigene Geschichte. Weil die klassischen Quellen die Schicksale der Kommunität ebenfalls mit Stillschweigen übergehen, sind wir für die Rekonstruktion der Herkunft und Geschichte der Gemeinschaft auf Indizien angewiesen. Zu diesen zählen, abgesehen von den archäologischen und paläographischen Daten, bestimmte literarische Quellen, insbesondere der Habakukkommentar aus Höhle 1 (1QpHab), der Nahumkommentar aus Höhle 4 (4QpNah = 4Q169), der erste Psalmenkommentar aus Höhle 4 (4QpPs<sup>a</sup> = 4Q171) und die Damaskusschrift (CD).

Diese Dokumente können selbstverständlich nur dann zur Rekonstruktion der Geschichte der Qumrangemeinde herangezogen werden, wenn feststeht, daß sie tatsächlich aus der Qumrangemeinde bzw. aus Kreisen, aus denen sie hervorgegangen ist, stammen. Gegen diese Voraussetzung hat GOLB neuerdings in einer Reihe von Aufsätzen Einspruch erhoben, indem er zu zeigen versucht, daß die Rollen vom Toten Meer nichts mit den Essenern bzw. der Qumrangemeinde zu tun haben, sondern aus verschiedenen



Bibliotheken Jerusalems herrühren und die Literatur des damaligen Judentums repräsentieren. GARCÍA MARTÍNEZ (1989–1990) hat diese These mit überzeugenden Argumenten widerlegt. Es muß in diesem Zusammenhang genügen, auf seine Kritik, die die einzelnen Elemente der These Golbs aufgreift, hinzuweisen. Hinzuzufügen wäre, daß die in den Höhlen und auf der Qumranterrasse gefundene Keramik identisch ist (vgl. DE VAUX, DJD III, 16 und LAPERROUSAZ 1976, 155 ff.).

Die Herkunft und Bedeutung der Bezeichnung »Essener« ist noch immer ungewiß, vgl. GORANSON (1982–1984) und KAMPEN (1986) für eine Übersicht der vorgeschlagenen Erklärungen. Recht eigenartig ist die von KAMPEN (1986) gestützte These von JONES, daß die Essener ihren Namen von Hellenisten erhalten hätten, die sich über den Zölibat der Gemeinschaft wunderten. Dieser habe sie an die Bräuche der als »Essener« gekennzeichneten Artemispriester von Ephesos erinnert und deswegen veranlaßt, auch die Qumranleute als Essener anzudeuten. Der These ist entgegenzuhalten, daß die Artemispriester nicht 'Εσσηνοί oder 'Εσσηνοί, sondern 'Εσσηνός heißen und daß es auch verheiratete Essener gegeben hat.

BAR-ADON (1970, 1977) ist der Ansicht, daß die Sektenmitglieder nicht nur in Qumran und 'Ain Feschka, sondern auch in 'Ain el-Ghuweir, 15 km südlich von Qumran, eine Siedlung besessen haben. Die von ihm aufgewiesenen archäologischen Parallelen zwischen 'Ain el-Ghuweir und Qumran könnten auf einen entlegenen Standort der Qumranleute hindeuten (MURPHY O'CONNOR 1986, 124), aber ein schlüssiger Beweis läßt sich nicht beibringen, vgl. CALLAWAY (in seinem Buch 1988, 43). Unwahrscheinlich ist auch die Vermutung, daß Essener auf dem Berg Karmel ansässig waren, vgl. GORANSON (1977–1978).

Die klassischen Quellen über die Essener findet man bequem bei VERMES-GOODMAN zusammengestellt. Anders als bei ADAM-BURCHARD (die nur den griech. bzw. lat. Text bieten) und LAPERROUSAZ (1982, der nur eine Übersetzung besorgte) enthält das Buch die wichtigsten Texte in der Originalsprache und in engl. Übersetzung, jedoch ohne kritisches Apparat. Auffällig ist, daß die einschlägigen Stellen über die Essener bei Epiphanius von Salamis (in seinem *Panarion*) fehlen. Nach einer kurzen Einleitung, in der Vermes seine Auffassungen über die Essener vorführt, folgen die Texte mit Kurzeinleitungen und einigen Anmerkungen. In einem Appendix ist Philo's Bericht über die Therapeuten hinzugefügt worden. Das Buch, das mit einer ausgewählten Bibliographie zur Literatur über die Essener vor und nach den Qumranfunden schließt, ist, obgleich es weniger Texte als ADAM-BURCHARD bietet, ein nützliches Nachschlagewerk.

BEALL sucht Josephus' Beschreibung der Essener mit Hilfe der Qumrantexte zu erläutern. Sein Werk, eine geringe Überarbeitung seiner Diss., beruht auf der Arbeitshypothese, daß die Qumrankommunität zu den Essenern der klassischen Quellen zählt. Nach einer Einleitung folgt der griech. Text der *Loeb Library*, von dem Verf. nur selten abweicht, und eine Übersetzung. Der Hauptteil des Werkes ist den drei wichtigsten Essenertexten des Josephus gewidmet, aus denen die bedeutendsten Aussagen ausführlich kommentiert und mit den Angaben der Qumranschriften verglichen werden. B. findet 26 Parallelen zwischen Josephus und Qumran, 21 wahrscheinliche Übereinstimmungen, zehn Aussagen ohne Qumranparallele und sechs Widersprüche zwischen Josephus und Qumran. Obgleich es sich bei diesen um Vorschriften handelt, die sich mit Besitz, Eiden, Eintritt von Novizen und Heirat befassen, ist B. der Auffassung, daß »the discrepancies are not major but involve comparatively minor points« (129), und findet daher seine Arbeitshypothese durch die angestellten Vergleiche bestätigt. Doch dürfte die Annahme von B., daß die Qumrankommunität mit den Essenern der klassischen

Quellen identisch ist und daß die Qumrandokumente aus einer einzigen Gemeinde herrühren, für die Tendenz, die Unterschiede zwischen Josephus und dem Qumranschrifttum herunterzuspielen (vgl. z. B. seine Behandlung der Sonnenanbetung [52f.] und die Geheimhaltung von Engelnamen [87f.]), verantwortlich sein. Umgekehrt kommt CALLAWAY in seinem Buch von 1988 (63–87) zum Ergebnis, daß die Übereinstimmungen zwischen den klassischen Quellen und den Qumranschriften die Unterschiede nicht wettmachen und daß man deswegen die Qumrankommunität, obgleich sie wahrscheinlich essenischer Herkunft ist, nicht mit den Essenern der klassischen Quellen identifizieren sollte. DAVIES (1986, *Qumran Beginnings* = 1987, 15–31) betrachtet die Qumrangemeinde als eine essenische Splittergruppe, vgl. auch GARCÍA MARTÍNEZ 1988, 128f., der mit Recht hervorhebt, daß »both Philo and Josephus insist that all those with political power, with no exception, admired and respected the Essenes (*Quod omnis probus* 89–91), paid them homage and loaded them with favours (*Hypothetica* 18)«. Diese Aussagen lassen sich nicht mit der feindlichen Haltung der jerusalemer Aristokratie wider die Qumrangemeinde, von der der Habakukkommentar aus Höhle 1 von Qumran zeugt, vereinbaren.

Wer versucht, die Herkunft und die Geschichte der Essener bzw. der Qumrangemeinde zu schildern, soll sich die *methodischen Voraussetzungen* der angestrebten Darstellung gegenwärtig halten. GARCÍA MARTÍNEZ (1987, *Origines*; 1988, *Qumran Origins*) hat diese Prämissen ausführlich erörtert. Einmal sollen ihm zufolge die durch die Archäologie und Paläographie abgesteckten Grenzen strikt eingehalten werden. G.M. betont, daß die archäologischen Indizien zeigen, daß die Lehrergemeinde sich erst während der Regierungszeit des Johannes Hyrkan I. in Qumran angesiedelt hat. Die von DE VAUX in seinem *Schweich Lectures* geäußerte Auffassung, daß die Besiedlung des Ortes bis in die Zeit des Simon oder des Jonathan zurückreichen könne (90), steht im Widerspruch zu der früher von ihm selbst aufgrund der archäologischen Grabungen gezogenen Schlußfolgerung, daß die erste Bewohnung in der Zeit Hyrkans I. anzusetzen ist, ist also nur als Zugeständnis an die geläufige These, daß der gottlose Priester von 1QpHab entweder mit Jonathan oder mit Simon gleichzusetzen sei, zu verstehen. LAPERROUSAZ (1976, 29–30; 1978, 748–751) hält es für unmöglich, Phase 1a des Gebäudekomplexes von Qumran zeitlich genau zu bestimmen, denkt aber keineswegs an eine Zeit *vor* Hyrkan I. Die Münzfunde bestätigen diese Chronologie (LAPERROUSAZ, 1976, 149ff.; vgl. auch die vorzügliche Übersicht im Buch von CALLAWAY, 30ff.). Dann aber steht die von vielen Forschern angenommene Identifizierung des gottlosen Priesters mit Jonathan, die 1981 nochmals von VERMES verteidigt wurde, oder mit Simon (NICKELSBURG 1976 nach dem Vorbild von Cross) auf schwachen Füßen, weil 1QpHab XI 4ff. eine Verfolgung des Lehrers durch den gottlosen Priester »am Ort seiner Verbannung« voraussetzt, es sei denn, daß man die übliche Gleichsetzung dieses Ortes mit Qumran ablehnt. – Man ist sich aus paläographischen Gründen im allgemeinen darüber einig, daß die Gemeinderegel

(1QS) zwischen 100 und 75 v. Chr., der Habakukkommentar (1QpHab) und der Nahumkommentar (4QpNah) zwischen 40 und 20 v. Chr., der erste Psalmenkommentar aus Höhle 4 (4QpPs<sup>a</sup>) zwischen 30 v. und 20 n. Chr. und das älteste, bislang unveröffentlichte Manuskript der Damaskusschrift (4QD<sup>a</sup>) im 1. Drittel des 1. vorchr. Jh.s niedergeschrieben worden sind. Das bedeutet, daß der in drei von diesen Handschriften (1QpHab; 4QpNah; CD) erwähnte Lehrer der Gerechtigkeit, dessen Tod CD XIX 35f. vorausgesetzt wird, vor etwa 80 v. Chr. gelebt haben muß. Stellt man in Rechnung, daß die älteste auf uns gekommene Handschrift von CD kaum als Autographon zu betrachten ist, verschiebt sich das Datum noch weiter nach vorne. Somit scheidet die These von Barbara THIERING, daß der Lehrer der Gerechtigkeit Johannes der Täufer und der gottlose Priester Jesus von Nazareth sei, von vornherein aus, obgleich sie sich im Interesse dieser Identifikationen bemüht, die üblichen Datierungen der genannten Quellen als ungesichert darzustellen (1979, 33–49; die zwei weiteren Bücher von Th. [1981; 1983] sind, abgesehen von anderen recht eigensinnigen Ansichten, wegen dieser zeitlichen Ansetzung der wichtigsten Qumranschriften ebenfalls nicht überzeugend). Desgleichen scheitert die Behauptung von EISENMAN, daß der Lehrer der Gerechtigkeit mit Jakobus dem Gerechten, dem Bruder Jesu, gleichzusetzen sei, an den paläographischen Befunden, obgleich auch er versucht, die archäologischen und paläographischen Ergebnisse der Qumranforschung als unbegründet darzustellen (für die Archäologie vgl. EISENMAN 1986, 75–86, für die Paläographie 1983, 28–32, 78–91). Die paläographischen Daten sprechen auch gegen die These von LAPERROUSAZ (1976, 98; 1978, 795), daß der Lehrer der Gerechtigkeit kurz vor 63 v. Chr. im (nach L. wortwörtlich zu verstehenden) Land von Damaskus gestorben und daß mit dem CD VIII 11 erwähnten Haupt der Könige Jawans Pompejus gemeint sei.

Als zweite methodische Voraussetzung für die Rekonstruktion der Geschichte der Qumrangemeinde muß nach GARCÍA MARTÍNEZ (1987, Orígenes; 1988, Qumran Origins) angenommen werden, daß der Spaltung innerhalb der Essenerbewegung, aus der die Qumrankommunität hervorging, eine mehr oder weniger lange Zeit vorangegangen ist, in der sich die ideologischen Ansichten herausgebildet haben, die zum Schisma führten. Es sei deswegen falsch zu meinen, daß der Auftritt des Lehrers der Gerechtigkeit in der Essenerbewegung nahezu den Zeitpunkt der Ansiedlung in Qumran markiere, wie MURPHY O'CONNOR (1974; 1977; 1985) annimmt.

Drittens soll nach G.M. beachtet werden, daß die nichtbiblische Literatur, die in den verschiedenen Höhlen von Qumran entdeckt wurde, teils innerhalb der Sekte verfaßt worden ist, teils aus ideologischen Kreisen stammt, in denen die Qumrangemeinde ihre geistigen Wurzeln hatte. Die Bibliothek von Qum-

ran enthielt keine Schriften, die mit den Auffassungen der Gemeinde unvereinbar waren. Sie spiegeln jedoch die Geistesgeschichte von mehr als 200 Jahren wider. Dabei soll nach G.M. zwischen a) sektarischen Werken, die die Gedankenwelt und die Halacha von Qumran in ihrer am meisten herangereiften Form darbieten, b) vorqumranischen Schriften, die diese noch nicht klar vertreten, jedoch Ansätze zu den späteren Entwicklungen zeigen, c) essenischen Dokumenten, die inhaltlich den Angaben der klassischen Quellen über die Essener entsprechen, und d) voressenischen Büchern, die zur apokalyptischen Tradition gehören, unterschieden werden. – Schließlich sollten nach G.M. der kompositorische Charakter mancher Qumranschriften und die sich in ihnen widerspiegelnden geistesgeschichtlichen Entwicklungen in Betracht gezogen werden: Die einzelnen Dokumente können Elemente aus verschiedener Zeit enthalten.

Die von DAVIES (1986, Qumran Beginnings = 1987, 15–31) genannten Prämissen zur Rekonstruktion der Geschichte der Qumrangemeinde stehen zu den von GARCÍA MARTÍNEZ erwähnten nicht im Widerspruch. Auch nach D. wurde Qumran erst in den letzten Jahrzehnten des 2. vorchr. Jh.s von der Lehrergruppe besiedelt. Die archäologischen Funde plädieren dafür, daß die Kommunität keinen Opferkult kannte und sich nur aus Männern zusammensetzte. Die Qumrangemeinde steht zwar in Beziehung zu, ist aber nicht identisch mit den Essenern der klassischen Quellen, obgleich es denkbar, wenn auch nicht wahrscheinlich ist, daß sie sich zu einer weitverbreiteten Bewegung ausdehnte und dabei ihre Ideologie teilweise änderte. Auch D. betont, daß man spezifisch qumranische und nicht-qumranische Schriften genau voneinander unterscheiden soll. Was wir nach D. nicht wissen, ist, ob wir die von Priestern gegründete Qumrangemeinde als priesterliche Kommunität bezeichnen dürfen. Noch viel weniger darf sie als sadoquidisch betrachtet werden, weil es einfach keine Beweise gibt für die These, daß sie insbesondere den sadoquidischen Priestern ihre Loyalität bezeugte (dazu ausführlich DAVIES 1987, 51–72, wo er schließt, daß »we might be better advised to speak of the non-Zadokite nature of the community of Qumran«). Auch wissen wir nach D. nicht, ob sich die Qumrangemeinde in ihrer Haltung dem Hellenismus gegenüber von anderen kontemporären religiösen Gruppen unterschieden hat (zu diesem Thema s. den vorzüglichen Aufsatz von HENGEL, der den hellenistischen Einfluß auf die Qumrangemeinde ausführlich nachweist).

Die Frage nach der *Herkunft der Essener* hat im großen und ganzen drei verschiedene Antworten hervorgerufen:

- a. Deren älteste und zur Zeit noch gängigste sucht den Ursprung der Essener in den Kreisen der I Makk 2: 42, 7: 13 und II Makk 14: 6 erwähnten Chasidim und identifiziert die Qumrangemeinde mit den in den klassischen

Quellen (Philo Alexandrinus, Josephus, Plinius der Ältere, Dio von Prusa [vgl. GRAF], Hegesip, Epiphanius von Salamis und Hippolyt von Rom [vgl. BURCHARD]) beschriebenen Essenern. Vermes hat diese These seit seiner Diss. von 1953 mehrfach vertreten (vgl. z.B. VERMES 1981), indem er die CD I 5 genannte »Zeit des Zornes« auf die hellenistische Krise bezieht und die »Wurzel der Pflanzung« (CD I 7) mit der Bewegung der Chasidim gleichsetzt. Eine eindrucksvolle Reihe von Gelehrten hat dieser Ansicht beigepflichtet. Sie stößt jedoch auf erhebliche Schwierigkeiten. DAVIES (1977), NICKELSBURG (1983, 647f.) und KNIBB (1989) heben hervor, daß wir über die Chasidim im Grunde kaum etwas wissen, und KAMPEN (1988, 158) findet keine »necessary connection« zwischen Chasidim und Essenern. Hinzu kommt, daß die These dem Unterschied zwischen den in den klassischen Quellen geschilderten Essenern und der Qumrangemeinde kaum gerecht wird. GARCÍA MARTÍNEZ (1987, Origines) weist darauf hin, daß weder Philo noch Josephus Qumran erwähnen und daß Josephus Essener nennt, die im Tempel Jerusalems unterrichteten, die im Dienste Herodes des Großen standen und die sogar zur Zeit des ersten Aufstandes gegen Rom Provinzen verwalteten, Tatsachen, die sich schwerlich mit dem Wesen einer abgesonderten und abgeschiedenen Gemeinschaft wie der von Qumran vereinbaren lassen. Außerdem verlautet in den Qumranschriften nichts über die makkabäische Erhebung und werde der Name Antiochus nur ein einziges Mal beiläufig in den bislang publizierten Handschriften genannt (4Q169 3–4 i 2–3).

b. Aufgrund seiner detaillierten Exegese der Damaskusschrift (dazu s.o. Kap. III D) sucht MURPHY O'CONNOR den Ursprung der Essenerbewegung in der babylonischen Diaspora (1974; 1977; 1985). Seiner Meinung nach sei eine Gruppe konservativer Juden um 165 v. Chr. aus dem Zweistromland nach Juda zurückgekehrt, wo sie die dortige Führerschicht verurteilt und Außenstehende aufgerufen hätte, sich ihr anzuschließen. Um 152 v. Chr. habe sich der Lehrer der Gerechtigkeit, der im sogenannten *Intersacerdotium de facto* Hoherpriester gewesen, aber von Jonathan verdrängt worden sei, mit den zurückgekehrten Essenern verbündet und sie wegen eines Konfliktes mit dem »Mann der Lüge« kurze Zeit danach aufgerufen, mit ihm nach Qumran zu ziehen. M. O'C. findet seine These, daß die Damaskusschrift auf die babylonische Diaspora als Ursprungsort der Essenerbewegung hinweist, durch babylonische Einflüsse im Gesetzeskorpus CD IX–XVI bestätigt und hält dafür, daß die dort beschriebenen halachischen Bestimmungen für eine Gemeinschaft geschrieben worden sind, die in heidnischer Umgebung lebte. »Damaskus« sei daher Deckname für Babylonien. Erst 1985 hat M. O'C. die Auffassung, daß CD VI 5 von den »Zurückgekehrten Israels (*šby yšr'*)«, die aus dem Lande Judas ausgezogen sind und im Lande Damaskus in der Fremde weilten« die Rede sei,

zugunsten der üblichen Übersetzung »die Bekehrten Israels« revoziert. Nichtsdestoweniger hält er auch nach diesem Zugeständnis an der babylonischen Herkunft der Essener fest. – Beifall für seine These erntete M. O'C. bei WEINERT (1977–1978), der hervorhob, daß sie ein besseres Verständnis von 4Q159, das eine heidnische Umgebung voraussetzt, ermögliche, bei FITZMYER (358) und bei DAVIES (1983; 1987, 33–49), obgleich dieser ihm in einigen wichtigen Punkten sowie in bestimmten Einzelheiten nicht folgt und *šby ysr' l* im Sinne von »den Weggeführten (*\*bi*) Israels« verstehen möchte. CHARLESWORTH ist jedoch der Meinung, daß die These auf doppelseitiger Evidenz beruht. VERMES (1981, 28) lehnte sie glatt ab. KNIBB (1983) findet sie nicht völlig unmöglich, jedoch alles andere als bewiesen. Er betont, daß wir über die Geschichte der babylonischen Juden in der Zeit von Esra-Nehemia bis zum 1. vorchr. Jh. im Grunde nichts wissen und daß die hellenistische Ära einen derartig umfangreichen Kulturaustausch gekannt hat, daß wir uns über Kenntnisse der babylonischen Tradition bei Juden Palästinas nicht zu wundern brauchen. Die Erwähnung Jerusalems und seines Tempels (respekt. CD XII 1b–2a und XI 17b–21a) läßt sich s.E. leichter bei einer palästinischen als bei einer babylonischen Gruppe verstehen. Die Übersetzung von *šby ysr' l* mit »den Zurückgekehrten Israels« sei kaum statthaft, weil die Wendung im Text von CD VIII 16 = XIX 29 wegen der hinzugefügten Worte »sie sind abgewichen vom Wege des Volkes« ebensowenig wie *šby pš*, »die sich von der Sünde abgewendet haben«, geographisch gedeutet werden könne. Eine ähnliche Kritik an den Thesen M. O'C.s übt GARCÍA MARTÍNEZ (1985, Orígenes; 1987, Esséniens). Er fügt hinzu, daß die halachischen Bestimmungen im bezug auf Jerusalem denen der Tempelrolle entsprechen und daß SCHIFFMAN (1982–1984; 1983) nachgewiesen hat, daß die spezifisch auf die Heiden gerichtete Gesetzgebung der Damaskusschrift im großen und ganzen mit der traditionellen Halacha übereinstimmt. Nicht einzusehen sei, weshalb MURPHY O'CONNOR (1974, 220–221; 1977) im selben Text CD VI 5 »Land von Juda« wortwörtlich, »Land von Damaskus« dahingegen symbolisch deutet.

Es läßt sich nicht verneinen, daß die Damaskusschrift das babylonische Exil mit der Vorgeschichte der Essenerbewegung in Verbindung setzt. Die Frage ist nur, wie diese Beziehung zu bewerten ist. Nach KNIBB (1989) könne man eine Stelle wie CD III 9b–14a zwar so erklären, daß die essenische Bewegung im babylonischen Exil entstanden sei, aber die theologische Terminologie spreche eher dafür, in den Zeilen keine genaue historische Auskunft über ihre Herkunft zu erwarten. Schon 1983 hatte KNIBB nachzuweisen versucht, daß der erwähnte Abschnitt der Damaskusschrift ähnlich wie CD V 20–VII 11a und I 1–11a nach einem auch in der sonstigen kontemporären jüdischen Literatur bezeugten theologischen Schema gestaltet worden ist. Nach diesem

Schema blieb Israel im Exilzustand lange Zeit nach der im Buche Esra bezeugten Rückkehr im 6. Jh. v. Chr., vgl. die Zehnwochenapokalypse I Hen 93: 1–10 + 91: 11–17, und endete diese Situation erst, als die »Wurzel der Pflanzung« (CD I 7) Realität wurde. MURPHY O'CONNOR (1985, 227f.) und DAVIES (1982, Damascus, 61ff., 67) wenden dagegen ein, daß die CD I 5–6 erwähnten 390 Jahre, »nachdem Er (= Gott) sie (= die Israeliten) in die Hand Nebukadnezars, des Königs von Babel, gegeben hatte«, und die nachfolgend genannten 20 Jahre, in denen die Mitglieder der »Wurzel der Pflanzung« »wie Blinde und solche, die nach dem Wege tasten« waren, nicht zum Grundbestand von CD gehören, sondern Bestandteile einer qumranischen Umdeutung bilden. Deswegen habe der Originaltext das babylonische Exil direkt mit der Gründung der Essenerbewegung in Verbindung gesetzt. Außerdem sei das theologische Schema der Zehnwochenapokalypse in CD nicht bezeugt, weil im Originaltext der Hinweis auf einen Abfall als Zeitspanne zwischen dem Exil und den Ereignissen, die dessen Ende markierten, fehle. KNIBB (1989) räumt ein, daß die besagten chronologischen Daten sekundär sein können und daß das theologische Schema von CD nicht in jeder Hinsicht dem der Zehnwochenapokalypse entspricht, ist aber der Meinung, daß die einschlägigen Stellen der Damaskusschrift theologische Terminologie verwenden und deswegen theologisch zu verstehen sind. Die Gründung der Essenerbewegung markiert das Ende des Exilzustandes und die Wiederherstellung des göttlichen Bundes. Nach KNIBB (1983; 1989) ist die Qumrangemeinde aus einer Reformbewegung des ausgehenden 3. oder des frühen 2. Jh.s v. Chr. hervorgegangen, von der I Henoch, Daniel, Jesus Sirach und das vor 167 v. Chr. verfaßte Jubiläenbuch Zeugnis ablegen.

Eine Schwäche der These von Murphy O'Connor ist weiterhin, daß von einer *Rückkehr* einer (babylonischen) Exilsgruppe in CD nirgends die Rede ist, auch nicht CD I 7–9. Die Wendung *šby yšr'!* bedeutet bestimmt »die Bekehrten Israels« (CALLAWAY hält in seinem Buch von 1988, 108, noch an der Übersetzung mit »returnees« fest) und *šbw* meint CD XIX 34 nicht »returned« (so MURPHY O'CONNOR 1977, 107), sondern nach Ausweis von CD XX 10 und 14 »sich abkehren (von der Gemeinschaft)«, vgl. FABRY (26). Daß das Gesetzeskorpus der Damaskusschrift (CD IX–XVI) aus der babylonischen Diaspora stamme, ist wegen der Anspielung auf das um 170 v. Chr. entstandene Jubiläenbuch (CD XVI 3–4) kaum einleuchtend, wenn eine für das Korpus verantwortliche Essenergruppe schon um 165 v. Chr. nach Juda zurückgekehrt sein sollte. Die von MURPHY O'CONNOR (1974, 224f.) vorgenommene Reduzierung der CD I 10 erwähnten 20 Jahre auf 10 (um das Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit im Jahre 152 v. Chr. möglich zu machen) ist arbiträr, seine These, daß die Gefolgsleute des Lehrers sich schon zur Zeit Jonathans in Qumran ansiedelten, widerspricht den archäologischen Befunden, und die Behauptung, daß der Lehrer der Gerechtigkeit derjenige gewesen sei, der Literatur wie I Henoch, Jubiläen und die Testamente der XII Patriarchen bei den Essenern introduziert habe (1985, 240), ist alles andere als überzeugend.

c. GARCÍA MARTÍNEZ (1985; 1987, Orígenes; 1987, Essénisme; 1988) findet die Herkunft der Essenerbewegung in der Apokalyptik Palästinas des 3. und 2. vorchr. Jh.s und macht einen genauen Unterschied zwischen dem Ursprung der Essener und der Qumrankommunität. Er weist darauf hin, daß Josephus den Ursprung der Essener, Sadduzäer und Pharisäer ἐκ τοῦ παντ ἀρχαίου herleitet (Ant. XVIII 11), also offenbar eine vormakkäische Vorgeschichte dieser religiösen Bewegungen voraussetzt, obgleich er sie zum ersten Mal bei seiner Beschreibung der Zeit Jonathans erwähnt (Ant. XIII 171f.). Plinius der Ältere nimmt eine Existenz der Essener *per saeculorum milia* an (Hist. Nat. V 73), und Philo Alexandrinus führt sie sogar auf die Zeit des Mose zurück (Apologie = Euseb, Praep. Evang. VIII 6f.). Die in Qumran gefundenen Fragmente des I. Henochbuches sowie die ideologischen und halachischen Kontakte mit vormakkabäischer Literatur wie dem Astronomischen Buch, dem Buch der Wächter, der Tiersymbolapokalypse und Jubiläen befürworten nach G.M. eine palästinisch-apokalyptische Herkunft der Essener. Er erinnert in diesem Zusammenhang an SACCHI, der nachgewiesen hat, daß der nach den klassischen Quellen für den Essenismus charakteristische Determinismus seinen Ursprung in der in apokalyptischen Kreisen weitverbreiteten Auffassung einer der Geschichte vorangehenden Ursünde hat. Die Tatsache, daß bei der Entfaltung des qumranischen Dualismus zu einer bestimmten Zeit die Idee der Schöpfung des Engels der Finsternis auftaucht, ändert nach G.M. nichts an der Abhängigkeit von apokalyptischem Gedankengut, so wie dieses im Buch der Träume und in Jubiläen zum Vorschein tritt. Der von BLENKINSOPP bei seiner Analyse der Schriftinterpretation als maßgeblichen Faktor bei der Bildung sektarischer Gruppierungen gelieferte Beweis, daß die essenische »Eschatologisierung der Propheten« (vgl. GARCÍA MARTÍNEZ 1986) die Fortsetzung einer in apokalyptischen Kreisen begonnenen Transformierung der Prophetenexegese darstellt, der nicht nur in den klassischen Quellen, sondern auch in den essenischen und qumranischen Schriften gefundene Rekurs auf geheime Bücher und himmlische Tafeln (GARCÍA MARTÍNEZ 1984), die Überzeugung mit der Engelwelt in Verbindung zu stehen (die von ROWLAND als wesentliches Element der Apokalyptik betrachtet wird und öfter in den Qumranschriften zum Ausdruck kommt) und die in der apokalyptischen Literatur verbreitete Vorstellung des himmlischen Tempels, der das von den Frommen möglichst gemiedene, verunreinigte Heiligtum der Gegenwart ersetzen wird (vgl. HAMERTON-KELLY), sind nach G.M. Beispiele für die engen Beziehungen der essenischen Bewegung und der aus ihr hervorgegangenen Qumrangemeinde mit der Apokalyptik. Nach GARCÍA MARTÍNEZ (1987, Essénisme) kommt noch hinzu, daß die Essenerbewegung die apokalyptische Tradition fortgesetzt hat, indem sie auch selbst kosmische und historische Apokalypsen



hervorbrachte. – BECKWITH plädiert in seinen Aufsätzen ebenfalls für eine palästinisch-apokalyptische Herkunft der Essener, deren Anfang er aufgrund einer Analyse der von ihm als proto-qumranische Schrift bezeichneten Tiersymbolapokalypse bis ins 3. vorchr. Jh. zurückfindet (251 v.Chr.). Auch DEVORA DIMANT (1984) denkt an das 3. Jh., schlägt jedoch 215 v.Chr. als Beginn der Bewegung vor, weil sie die CD I 5f. erwähnten 390 Jahre als Periode seit der Thronnachfolge Nebukadnezars (605 v.Chr.), nicht seit der Zerstörung des salomonischen Tempels betrachtet. Sie hält die zwischen 165 und 161 v.Chr. verfaßte Tiersymbolapokalypse (die noch nichts vom Tod des Judas Makkabäus weiß) für eine qumranische Schrift und findet in ihr den Lehrer der Gerechtigkeit, der zwischen 199 und 195 zum ersten Mal aufgetreten sei, bezeugt. Weil auch sie den gottlosen Priester mit Jonathan identifiziert, müsse der Konflikt zwischen diesem und dem Lehrer (vgl. 1QHab XI 4ff.) sich während des fortgeschrittenen Alters des letztgenannten zugetragen haben.

Auch NICKELSBURG (1986) weist auf die historische Kontinuität zwischen den Verfassern der Henochliteratur und den Autoren bestimmter Qumranschriften hin und schließt: »Details of similarity, the common traditions that provide a historical setting for them, and the presence of the Enochic material at Qumran are strong evidence for the hypothesis that the Enochic writings stem from circles that were in some significant sense ancestral to the Qumran community« (354). Nach ihm ist festzustellen, daß »the common sectarian experience of association with the angels and the presence of angelic liturgies presume a democratizing of apocalyptic language to explain one's eschatological existence in the community« (348).

DAVIES (1985) lehnt dagegen die Bezeichnung der Qumrangemeinde als »apocalyptic community« als völlig unbegründet ab. Auch STEGEMANN (1983) findet bei seiner Unterscheidung zwischen Eschatologie, für die die Hoffnung auf eine »Wende zum Besseren« durch ein künftiges Eingreifen Gottes konstitutiv sei, und Apokalyptik, deren zentraler Gedanke die Mitteilung von himmlischen Geheimnissen bilde, in der Qumrangemeinde keine apokalyptische Kommunität. Abgesehen von sicher vorqumranischen Werken wie einigen Henochbüchern, Jubiläen und der Danielapokalypse seien möglicherweise nur das Gigantenbuch und die Schrift vom neuen Jerusalem als qumranische Apokalypsen zu bezeichnen (1985, 529; 1983 zählte S. auch die Lieder für das Sabbatopfer zu diesen). Die zentrale Zukunftshoffnung der Qumrangemeinde war nach S., daß sie eine Wende zum Besseren erwartete, die darin bestand, daß »Gott die Hasmonäer beseitigte und wieder ein Saddoqid als Hoherpriester amtierende würde«. Dies sei der Kern qumranischer Eschatologie gewesen,

um den herum sich mancherlei weitere eschatologische Vorstellungen und diverse messianische Erwartungen sammelten und entwickelten.

Es mag tatsächlich irreführend sein, die Essener bzw. die Qumrangemeinde ausschließlich als »apocalyptic community« zu bezeichnen. Es will beachtet sein, daß in der Bibliothek von Qumran mit ganz wenigen Ausnahmen alle uns bekannten vormakkabäischen Schriften, also nicht nur apokalyptische wie Partien des ersten Henochbuches und Jubiläen, sondern auch der Brief Jeremias, Tobit und Jesus Sirach entdeckt worden sind. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß die essenische und qumranische Eschatologie von der Apokalyptik stark beeinflußt zu sein scheint. Der Autoritätsanspruch, mit dem der Lehrer der Gerechtigkeit die Geheimnisse (*rāzīm*) der Worte der Propheten deutete und auf die Endzeit bezog, beruht auf göttlicher Offenbarung (1QpHab VII 4–5). Er war nicht nur Toraerforscher, sondern machte auch »den späteren Geschlechtern kund, was Gott am letzten Geschlecht, der Gemeinde der Abtrünnigen« tun würde (CD I 11 ff.). Daß der Kern der Eschatologie der Essener und der Qumrangemeinde überhaupt die Beseitigung der Hasmonäer und die Wiederherstellung des sadoqidschen Hohenpriestertums gewesen sei, will nicht recht einleuchten, weil in keiner der gefundenen Qumranschriften von einer derartigen Hoffnung die Rede ist. – Theoretisch ist inzwischen einzuräumen, daß es zwischen der These einer apokalyptischen Herkunft der Essener bzw. der Qumrangemeinde und der eines Ursprungs in chasidischen Kreisen keinen Widerspruch zu geben braucht, wenn man anzunehmen bereit ist, daß wenigstens bestimmte Kreise der Chasidim in starkem Maße apokalyptisch geprägt waren. NIKKELSBURG (1986, 359) hat jedoch davor gewarnt, trotz bestimmter Berührungspunkte zwischen den Henochschriften und dem, was wir über die Chasidim wissen, vorschnell der Versuchung zu erliegen, die Henochschriften als chasidisch zu bezeichnen, weil wir einfach über die Chasidim ungenügend unterrichtet sind. Inzwischen bleibt die These, daß die Herkunft der Essener bzw. der Qumrangemeinde in chasidischen Kreisen zu suchen ist, von der, welche ihre Wurzeln in der Apokalyptik findet, in der Praxis unterschieden, weil Vertreter der ersteren These öfter eine starke apokalyptische Prägung der Essener verneinen und in der Regel bei ihrer Erklärung der Entstehung der Qumrangemeinde der Problematik des sadoqidschen Hohenpriestertums eine entscheidende Bedeutung beimessen.

Auch in bezug auf den *Ursprung und die Geschichte der Qumrangemeinde* gehen die Meinungen weit auseinander. Leider lassen sich deswegen die vorgeschlagenen Geschichtsentwürfe nicht systematisch zusammenfassen. Die Voraussetzungen, auf denen die Rekonstruktionen bauen, und die Bewertungen der spröden historischen Angaben der vorhandenen Quellen sind dermaßen unterschiedlich, daß die Autoren, die sich zum Thema geäußert haben, einzeln zur Sprache gebracht werden müssen. Diese unvermeidliche Art der Berichterstattung mag den Leser langweilen, läßt aber zugleich erkennen, wie wenig wir (noch) mit Sicherheit über die Geschichte der Qumrangemeinde wissen.

VERMES hat 1981 einen Überblick und eine Beurteilung der verschiedenen Thesen vorgelegt und seine Auffassung wiederholt, daß der ursprüngliche Kern der Essenerbewegung in der Zeit der makkabäischen Erhebung entstanden ist. Dieser sei mit der »Synagoge der Chasidim« (I Makk 2:42) identisch.

Zwanzig Jahre später erschien der Lehrer der Gerechtigkeit (CD I 10–11), ein Priester (4QpPs<sup>a</sup> I 19, III 15) sadoquidischer Herkunft, der die mit den Essenern gleichzusetzende Qumrangemeinde gründete (d.h. die Qumranleute waren nicht eine bestimmte Essenergruppe, sondern bildeten die Essener schlechthin: Es gab keine Essener, die nicht aus dieser Gemeinde stammten). Ein Konflikt zwischen dem Lehrer und Jonathan, der mittlerweile in das hohepriesterliche Amt eingesetzt worden war, zwang den Lehrer und seine Gefolgsleute, sich an einem Exilsort, wahrscheinlich Qumran, zurückzuziehen, wo sie am Versöhnungstag von Jonathan, den V. mit dem gottlosen Priester *und* dem Lügenmann identifiziert, überfallen wurden (1QpHab XI 4ff.). Die Hinrichtung Jonathans wurde von den Essenern als göttliche Strafe betrachtet (1QpHab IX 2,9–12). Die späteren Hasmonäer, insbesondere der »Löwe des Zorns«, d.h. Alexander Jannäus, wurden von den Essenern tödlich gehaßt. Sie freuten sich über die Niederlage, die Pompejus ihnen 63 v.Chr. zufügte (1QpHab IX 4–7). Während der Regierung Herodes des Großen erlebten die Essener eine Blütezeit (Josephus, Ant. XV 371f.).

Beeinflußt von JEREMIAS, der den gottlosen Priester vom Lügenmann unterschied, und dem es gelang, verschiedene Lieder der Hodayotrolle (1QH) dem Lehrer der Gerechtigkeit zuzuweisen, hat STEGEMANN die These von Vermes weiter ausgebaut und stellenweise revidiert (1971). Seine Ansichten können hier kurz zusammengefaßt werden, weil BARDTKE darüber in dieser Zeitschrift noch ausführlich berichten konnte. Laut S. war es, nachdem Mene-laos das Hohepriesteramt an sich gerissen hatte und Onias III. ermordet worden war, den Altgläubigen klar, daß auf den Hohenpriester keine Hoffnung zu setzen und der alte Gottesbund im Vergehen war. Daher »verließen sie das Land« und gründeten »im Land Damaskus« den »neuen Bund«. Dort lebten sie in Lagern, hatten ein positives Interesse an der Wahrung rechten Tempelkults und unterstützten zum Teil den Makkabäeraufstand. Nachdem im Jahre 157 v.Chr. wieder Ruhe im Land Juda eingetreten war, spaltete sich in der Folgezeit diese Gemeinschaft der Chasidim in zwei Gruppen, die der Essener und die der Pharisäer. Anlaß zu der Spaltung war der Lehrer der Gerechtigkeit, der im sog. Intersacerdotium (159–152) Hoherpriester in Jerusalem gewesen war, im Jahre 152 v.Chr. aber gewaltsam vom Makkabäer Jonathan vertrieben wurde (vgl. auch STEGEMANN 1983, 521). Dem Lehrer gelang die Flucht aus Jerusalem und er fand Schutz und Rückhalt in einem Lager der Mitglieder des neuen Bundes. Als er einmal in einem nicht zum Boykott des jerusalemer Kults bereiten Lager erschien, um seine eigenen Forderungen durchzusetzen, trat ihm der Lügenmann entgegen, der die Ansprüche des Lehrers als unbegründet erklärte. Dieses Ereignis besiegelte den endgültigen Bruch zwischen Essenern und Pharisäern. Der Lehrer gestaltete den ihm Ge-

folgschaft leistenden Teil der Gemeinschaft zu einem neuen »Tempel« um, in dem er weiterhin als Hoherpriester amtierte. Die Führung seiner Gruppe hatten nicht mehr wie in der früheren Gemeinschaft die Laien, sondern sadoqidische Priester, die offenbar ebenfalls vor Jonathan aus Jerusalem hatten fliehen müssen. Die Lehrergemeinde fand ihr Zentrum in Qumran, hatte aber auch Anhänger in den Ortschaften Judas.

Auch Cross (1961; 1977) betrachtet den Lehrer der Gerechtigkeit als Sadoquiden mit chasidischen Sympathien, läßt ihn aber erst in der späten Regierungszeit des Jonathan oder in der frühen des Simon auf den Plan treten. Als Simon das Hohepriesteramt »für immer« an sich riß und alle verfolgte, die ihm widerstanden, zog der Lehrer mit seinen Getreuen nach Qumran, wo er eine »eschatologische Kommunität« gründete, die Gemeinde des neuen Bundes. Dort wurde er einmal von Simon, den C. mit dem gottlosen Priester identifizieren möchte, am Versöhnungstag überfallen (1QpHab XI 4–8). Wahrscheinlich starb der Lehrer in der Regierungszeit Johannes Hyrkans I.

CHARLESWORTH, der die Qumrangemeinde ebenfalls mit den in den klassischen Quellen erwähnten Essenern gleichsetzt, unterscheidet vier Phasen in ihrer Geschichte. Bevor sich die Mitglieder der Gemeinschaft in Qumran ansiedelten, »tasteten sie wie Blinde herum« (CD I 9), fehlte ihnen also eine adäquate Führung bis zur Zeit, da der Lehrer der Gerechtigkeit erschien, der wahrscheinlich ein sadoqidischer Priester war. Ein priesterlicher Konflikt über das Hohepriestertum führte zu einer Spaltung zwischen dem Lehrer und dem gottlosen Priester und ihren jeweiligen Anhängern. Schließlich ereignete sich innerhalb der Gruppe des Lehrers ein neues Schisma zwischen denen, die ihm treu blieben, und denen, die dem Lügenmann folgten. Daraufhin führte der Lehrer die wenigen, die ihm ergeben blieben, nach Qumran, wo sie am Versöhnungstag vom gottlosen Priester, der entweder mit Jonathan oder mit Simon zu identifizieren sei, überfallen wurden. Phase 2, die wenigstens in der frühen Regierungszeit von Alexander Jannäus begonnen haben muß, kennzeichnet sich durch einen umfangreichen Ausbau des Gebäudekomplexes von Qumran, was auf einen Zustrom neuer Mitglieder schließen läßt. Sie waren Pharisäer, die von Hyrkan I. und Alexander Jannäus verfolgt wurden. In Phase 3 war Qumran unbesiedelt, wahrscheinlich wegen der Verwüstung der Stätte während der parthischen Invasion von 40 v. Chr., nicht (wie DE VAUX vorschlägt) wegen des Erdbebens von 31 v. Chr. Wo die Qumrangemeinde zu dieser Zeit lebte und weshalb wenigstens einige Mitglieder in den ersten Jahrzehnten des 1. chr. Jh.s nach Qumran zurückkehrten, läßt sich nicht mehr feststellen. Phase 4 läuft von den ersten Jahren des 1. Jh.s bis 68 n. Chr., als Qumran von den Römern erobert wurde. Über diese Periode ist so gut wie nichts mit Sicherheit bekannt. Ausgestorben ist der Essenismus nach 68 n. Chr.

nicht, wie aus Einflüssen der Bewegung auf frühchristliche und rabbinische Literatur hervorgeht.

Devora DIMANT identifiziert wie manche andere den gottlosen Priester mit Jonathan und die Mitglieder der Qumrangemeinde mit den aus den klassischen Quellen bekannten Essenern, bezweifelt jedoch, daß der Lehrer der Gerechtigkeit und andere führende Gestalten der Gemeinschaft Sadoqiden waren, die die Legitimität des hasmonäischen Hohenpriestertums bestritten hätten. Sie weist darauf hin, daß die Bezeichnung »Söhne Sadoqs«, welche die Gemeinde sich selber beilegte, nicht notwendig auf sadoqidische Herkunft schließen läßt und daß das Thema sadoqidischer Abstammung in den Schriftrollen vom Toten Meer völlig fehlt. »Söhne Sadoqs« dürfte daher eher eine konzeptuelle als eine genealogische Andeutung sein oder auch eine »pesher-like appellation similar to the name of the Teacher of Righteousness himself, stressing the element of »Justice« (545, Anm. 292).

CARMIGNAC (1979–1981) hat noch einmal seine Identifikation des Lehrers der Gerechtigkeit mit dem von Josephus (Bellum I 78–80; Ant. XIII 311–313) erwähnten Essener Judas zu begründen versucht. Ihm zufolge hat sich die Essenergemeinde z. Z. der hellenistischen Überfremdung und der Epiphanes-Verfolgung als fromme Gemeinschaft zusammengeschlossen. Etwa um 155–150 v. Chr. wurde ein junger Mann als Novize aufgenommen, der spätere Lehrer der Gerechtigkeit, der so herausragte, daß er die Gemeinschaft geprägt hat. Josephus könne diese Persönlichkeit nicht unerwähnt gelassen haben. Sollte der Lehrer vor Judas gelebt haben, dann läßt sich nach C. nicht erklären, wie ein Essener sich im Tempel Jerusalems aufhielt, nachdem der Lehrer verfolgt worden war. Sollte der Lehrer nach Judas auf den Plan getreten sein, dann ist der Passus CD I 9–12 nicht zu erklären, denn wie könnten die Essener wie Blinde herumgetastet haben, wenn sie schon in Judas einen Propheten gehabt hätten, dessen Voraussagen laut Josephus sich niemals als falsch erwiesen hatten? Sollte der Lehrer ein Zeitgenosse Judas' gewesen sein, hätte die Kommunität zwei Betreuer gehabt. Wenn aber Judas mit dem Lehrer identisch ist, lösen sich alle Probleme. Die prophetische Gabe des Mannes, der nach Josephus im Jahre 103 v. Chr. ein Greis war, sei völlig im Einklang mit dem, was 1QpHab II 5–9 über den Lehrer aussagt. Weil Josephus von Judas' zahlreichen Schülern spricht, müsse es sich bei ihm um eine Führergestalt handeln.

BURGMANN (1979–1981) tritt der Ansicht Carmignacs mit der Bemerkung entgegen, daß der Lehrer nach den Berechnungen im Geschichtsgrundriß der Damaskusschrift im Jahre 103 v. Chr. (als Judas laut Josephus sich im Tempel aufhielt) schon gestorben sein muß, und bestreitet ihn weiter auf der Basis seines eigenen historischen Entwurfs. Auch MURPHY O'CONNOR (1979–1981,

Judah) lehnt die Identifizierung des Lehrers mit Judas dem Essener und die des gottlosen Priesters mit Alexander Jannäus (so CARMIGNAC, 246, Anm. 27) ab. Die implizite Annahme Carmignacs, daß es erst nach 50 Jahren Essenismus zu einem Konflikt mit den zivilen und religiösen Behörden Jerusalems gekommen sei, ist nach M. O'C. unwahrscheinlich, weil in dem Falle unerklärt bliebe, weshalb die Essener mit dem Tempel gebrochen hätten und nach Qumran gezogen wären. Die Anwesenheit Judas' im Tempelbezirk besagt nach M. O'C. nichts über dessen Haltung zum Tempelkult. – In der Debatte dürfte ein wesentlicher Punkt zu wenig beachtet worden sein, nämlich die Frage, ob die Mitglieder der Qumrangemeinde mit den Essenern der klassischen Quellen identisch sind. Wenn das nicht der Fall ist, fällt die These von C. dahin, weil man dann Judas nicht mit der Qumrankommunität in Verbindung zu setzen braucht.

BURGMANN hat sich in seinen Aufsätzen und drei Büchern ausführlich mit der Geschichte der Essener bzw. der Qumrangemeinde beschäftigt. Nach der Neuauflage früher veröffentlichter Aufsätze (1986) bietet er in seinen 1987 und 1988 edierten Monographien eine detaillierte Rekonstruktion der Geschichte der Qumrangemeinde. Eine Zusammenfassung seiner Ansichten findet sich teilweise in seinem Aufsatz in *Revue de Qumrân* 10 (1979–1981). Nach B. ist mit der »Zorngotteszeit« (CD I 5) nicht die Periode der makkabäischen Krise, sondern die der 390 Jahre nach der Zerstörung des salomonischen Tempels gemeint. Das Ende dieser 390 Jahre war die Zeit, in der die chasidische Bewegung allmählich anfangen sich zu formieren. Weil antike Schriftsteller große Zeiträume nicht genau in Jahreszahlen zu erfassen vermochten und die aus Ez 4:5 stammenden 390 Jahre so etwas wie die Fülle der Zeit bedeuten, muß das fixe Jahr, ähnlich wie bei Dan, das der Ermordung des letzten legitimen sadoqidischen Hohenpriesters Onias III. (172/1) sein. Bei diesem Wendepunkt wird die Zeit des göttlichen Erbarmens (= 100 Jahre nach dem Schema der 490 Jahre: 20 Jahre Vor-Lehrer-Zeit; 40 Jahre Lehrer-Zeit; 40 Jahre Nach-Lehrer-Zeit) eingeleitet. Nach B. war der Lehrer der Gerechtigkeit einstmals Verwaltungsbeamter im Dienste von Antiochus IV. (vgl. 1QH V 5–9). In der Fremde wurde er verfolgt (1QH V 15–19), von Gott berufen und gründete, wenigstens im Ansatz, seine Gemeinde. Die Lehrergemeinde stand in Opposition zu den Makkabäern und Hasmonäern, aber auch zu den Chasidim (die zusammen mit den Makkabäern kämpften), weil sie das Sabbatgebot verletzten. Kein Ereignis konnte solche Wirkung haben und die Bildung der frühessenischen Gemeinde provozieren wie die Machtübernahme im Lande Juda durch die Makkabäer und besonders die Aneignung des Hohenpriestertums durch Jonathan: »Dies wirkte wie ein Paukenschlag auf die Frommen, vornehmlich auf die Anhängerschaft des Lehrers der Gerechtigkeit,

der aus sadoquidischem Geschlecht und also selber für dieses hohe Amt geeignet war.« Die Makkabäer wollten durch ihren Kampf das Gottesreich auf die Erde zwingen, wie nach B. aus der pro-makkabäischen Schrift (!) I Henoch 90, wo der irdische Krieg in den endzeitlichen mündet, und aus der Kriegsrolle (1QM), die nach B. in ihrer jetzigen Gestalt eine Überarbeitung eines militant-makkabäischen oder militant-zelotischen Schriftwerks bildet, hervorgeht. Der gottlose Priester, dessen Gleichsetzung mit Jonathan B. wiederholt und energisch zu begründen versucht (vgl. besonders 1988, Who Was the Wicked Priest?), war ihm zufolge zunächst ein »zuverlässiger Mann« (1QpHab VIII 8–9) und muß zeitweilig *persona grata* beim Lehrer gewesen sein. Jonathan und Simon sollen sich vorübergehend seiner Gemeinde angeschlossen haben (dies geht nach B. aus der Übereinstimmung in fünf Punkten zwischen den Aussagen über die Fürsten Judas (= nach B. Jonathan und Simon!) in CD XIX und dem Sündenregister von 1QpHab VIII 10–13 hervor). Nach B. bezieht sich CD V 20–VI 1 auf die Makkabäer. Dieser Passus bietet das Brudermotiv Mose – Aaron, Jannes – Jambres, Aaron (Priester) – Israel (Laien). Wenn nun Aaron (Priester) und Mose (Laien) auf der Lichterfürstseite ihre Entsprechung haben, dann erwartet man (so B.), daß die Brüder Jannes und Jambres auf der Belialseite auch ihre Entsprechung haben in den Leuten, von denen Abscheuliches gesagt wird. Es muß sich um Brüder auf der Makkabäerseite handeln: den Lügenmann Simon und den gottlosen Priester Jonathan! Um 157 v. Chr. trat nach B. der redegewandte Simon vor die Gemeinde des Lehrers, sprach in einer mitreißenden Rede auf sie ein und erreichte, daß ein großer Teil der Gemeinde ihm folgte: die Keimzelle der pharisäischen Genossenschaften. Die Lehrergemeinde wurde zur Keimzelle einer weitverzweigten essenischen Bewegung. Simon führte seine Anhänger nach Beth-Basi und ließ diesen Ort mit ihrer Hilfe wieder aufbauen (1QpHab X 5–13, vgl. I Makk 9:58–62. Wie diese Geschichtsrekonstruktion, die uns in die Zeit des Bakchides versetzt, zu der von B. angenommenen Vor-Lehrer-Zeit von 172–152 v. Chr. stimmt, erklärt B. nicht). Simon war danach wohl Geisel in der Akra, bis Jonathan die Erlaubnis erhielt, die Gefangenen zu befreien (I Makk 10:6). Die Lehrergemeinde war damals wahrscheinlich in Bethlehem ansässig; vgl. Mart Jes, das nach B. ein Stück ihrer Geschichte enthält (Jesaja = der Lehrer; Manasse = der gottlose Priester; Bechira = Simon). Nachdem Jonathan das Hohepriesteramt an sich gerissen hatte, machte der Lehrer alle seine Anhänger zu Priestern und seine Gemeinde zum neuen Tempel. Man verbannte die Lehrergemeinde nach Qumran, wo aber die revolutionären, gegen Tempel, Priesterschaft und den nicht-sadoquidischen Jonathan gerichteten Strukturen der Gemeinde und die autoritäre Führung des Lehrers den gemäßigten Traditionalisten mißfielen. Sie fürchteten die Konfrontation mit

der Staatsspitze, wichen aus in die Emigration und gründeten den neuen Bund im Lande Damaskus (1QH V 22–25; CD VII 14–15). Tatsächlich erschien Jonathan mit seinem Gefolge am Exilsort der Gemeinde (144 v. Chr.), der Lügenmann erhob Anklage gegen den Lehrer wegen Toraverletzung (vgl. Mart Jes) und Letzterer wurde verurteilt wegen seiner Unheilspredigt, der Überhebung über Mose sowie der gegen die Tora verstoßenden Einführung eines kultischen Mahles. Der Lehrer wurde verhaftet, blieb aber am Leben. Seine blutig verfolgten Anhänger tauchten in Dörfern und Städten unter und bildeten dort den Stamm für die Essenergruppen, die nicht im Kloster von Qumran lebten. Nach der Hinrichtung Jonathans ließ Simon den Lehrer frei. Während der Regierung dieses Hasmonäers lebte die Gemeinde unter dem doppelten Würgegriff der Staatsmacht und der Feindsekte der Pharisäer. Hyrkan I., der mit den Pharisäern brach, betrachtete die Essener mit Wohlwollen. Inzwischen starb der Lehrer, dem einige Gemeindeglieder vorwarfen, versagt zu haben. Spätestens 103 v. Chr. zogen Jerusalem-Essener aus Qumran nach Jerusalem zurück (vgl. den oben erwähnten Bericht des Josephus über den im Tempel weissagenden Judas). In der Zeit des Alexander Jannäus (dem die sadduzäische [!] Tora 11QTemple gewidmet wurde, damit der Hohepriester-König ein vorbildliches Königtum errichte, die Leviten in ihren materiellen Ansprüchen und ultra-torakratischen Erwartungen unterstütze und endlich den Tempel in den idealen Abmessungen baue) kam eine pharisäische Flüchtlingswelle nach Qumran. Weil diese Immigranten noch an der Tempeltreue festhielten, änderte ihr Zuzug das geistige und religiöse Klima der Gemeinde. Sie brachten nicht nur aramäische Schriften wie das Hiobtargum und das Genesis-Apokryphon sowie die Grundschrift der Kriegsrolle mit, sondern auch ihre Kultsitten (vgl. die Tierknochendepots) und ihre Frauen (Frauengräber!). Die 1QHab IX 4 genannten letzten Priester Jerusalems sind Hyrkan II. und Aristobul II. (allerdings sieht B. sich gezwungen, auch Alexander Jannäus zu ihnen zu rechnen, weil Hyrkan II. und Aristobul II. keine Kriege führten und also keine Kriegsbeute machten, vgl. 1QpHab IX 5. Damit sind aber die Schwierigkeiten nicht behoben, weil im letztgenannten Text von mehreren Personen, »die Reichtum und Gewinn aus der Beute der Völker sammeln«, die Rede ist, vgl. VAN DER WOUDE, 352 und 356, der an Jonathan, Simon, Hyrkan I. und Alexander Jannäus denkt). Vermutlich wegen eines Angriffs der Soldateska des Antigonos oder der Parther flüchteten die Essener um 40 v. Chr. aus Qumran und zogen wahrscheinlich nach Damaskus, wo sie sich mit den dortigen Essenern vereinten (damals fügte man nach B. der Damaskusschrift einen Vorspann (I) und Nachspann (XX) zu, vgl. BURGMANN 1988, 372. Diese Behauptung widerspricht jedoch der Tatsache, daß die älteste Handschrift von CD aus den ersten Jahrzehnten des 1. vorchr. Jh.s stammt).



Später kehrte die wiedervereinigte Gemeinde in der Mehrzahl nach Qumran zurück. Für die Südwanderung der Essener bietet nach B. die Magier-Legende des Matthäus einen Hinweis. Johannes der Täufer war ein »ausgeflippter Essener«. Jesus war kein Essener, stand ihnen aber nahe und mußte sich daher in Wort und Tat von ihnen distanzieren. Obgleich die Essener Quietisten waren, mußten sie in den letzten Jahrzehnten der Klostergeschichte den Zeloten Zugeständnisse machen (vgl. 1QSa I 19–22, 25–27. Auch hier ignoriert B. die paläographischen Befunde: 1QSa wurde um 110 v. Chr. verfaßt). Einige Essener wurden Zeloten. Auch wurden Christen aufgenommen, wie nach B. aus den griech. Handschriften aus Höhle 7 hervorgeht. Die Essener beeinflussen Matthäus (die Bergpredigt gehört nach B. irgendwie in die Essener-Thematik hinein) und den Verfasser von Ap Joh 12. Ob es unter den Verteidigern von Masada Essener gegeben hat, wissen wir nach B. nicht.

Die Bücher Burgmanns, in denen er öfter scharf polemisiert (vgl. z.B. 1988, 434), zeigen eine grundsätzliche Schwäche, die Verf. selber bemerkt hat, indem er andeutet, was Kritik an seinen Darlegungen herausfordern wird: »Meine Methode, einzelne Sätze aus dem Zusammenhang herauszulösen und mit diesen Mosaiksteinchen den Handlungsverlauf aufzubauen« (1987, 378). Die Bücher von B. sind phantasievoll geschrieben, obgleich weitschweifig und mit zahlreichen Wiederholungen bestimmter Problematik. Außerdem beruft er sich bei seiner geschichtlichen Rekonstruktion auf Quellen, deren Wert für die Geschichte der Lehrergemeinde (Mart Jes; Mt) oder deren Interpretation (The Wiles of the Wicked Woman) mindestens umstritten sind. Paläographische Daten werden öfter ignoriert, gegenteilige Auffassungen kaum ernsthaft erwogen. Nichtsdestoweniger verdienen B.s Bücher mehr Beachtung, als ihnen bisher geschenkt worden ist.

Ganz anders als Burgmann und viele andere Autoren hält LAPERROUSAZ (1976; 1978, 792–798) dafür, daß die Qumrangemeinde sich unter Führung des Lehrers der Gerechtigkeit um 100 v. Chr. in Qumran ansiedelte. Dort wurde der Lehrer von den Gefolgsleuten des gottlosen Priesters verfolgt und verhaftet (1QH VIII 32ff.). Er wurde nach dem Land Damaskus verbannt (1QH IV 8f.), wo er den neuen Bund gründete und kurz vor der Eroberung Jerusalems durch Pompejus starb. Erst im Anfang des 1. Jh.s n. Chr. kehrten die Essener nach Qumran zurück. L. stützt sich bei seiner historischen Rekonstruktion auf die Thesen seines Lehrers Dupont-Sommer, gerät aber (wie oben dargelegt wurde) in Konflikt mit paläographischen Befunden, die seine Spätdatierung des Lehrers unglaubwürdig machen.

Die Geschichtsrekonstruktion von MURPHY O'CONNOR (1974, 1977, 1985), der die Herkunft der Essener in Babylonien sucht, berührt sich in mancher Hinsicht mit der Schilderung der Anfänge der Qumrangemeinde, wie sie von Stegemann geboten wird. Auch M. O'C. identifiziert den gottlosen Priester

mit Jonathan, auch er ist der Meinung, daß der Lehrer der Gerechtigkeit das Hohepriesteramt während des Intersacerdotiums (wenn auch *de facto*) innegehabt und sich, sobald er von Jonathan verdrängt worden war, einer schon bestehenden Gemeinschaft angeschlossen hat, in der sich eine Spaltung ereignete, die dazu führte, daß der Lehrer mit seinen Getreuen nach Qumran zog. Nur setzte sich nach M. O'C. die bereits existierende Gruppe, bei welcher der Lehrer Zuflucht fand, nicht aus Chasidim (wie Stegemann meint), sondern aus vor kurzer Zeit aus dem Zweistromland zurückgekehrten Essenern zusammen. Daher ist die Qumrangemeinde, die nach den Auseinandersetzungen zwischen dem Lehrer und dem Lügenmann entstand, eine Splittergruppe der essenischen Bewegung und nicht mit den aus den klassischen Quellen bekannten Essenern identisch.

DAVIES (1986, *Qumran Beginnings* = 1987, 15–31) hält diese Geschichtskonstruktion M. O'C.s für überzeugender als die von Stegemann. Ihm zufolge (1986, *Qumran Beginnings*, 366 = 1987, 28) mag der Lehrer der Gerechtigkeit eine Einzelgestalt gewesen sein, nicht aber der gottlose Priester: »The latter is very possibly an amalgam of several figures, none of whom, moreover, may have dealt directly with the »Teacher« (nor maybe even his community), but who would have been the targets of the community's polemic.« Diese Kritik an der üblichen Gleichsetzung des gottlosen Priesters mit *einer einzigen* Gestalt entspricht wenigstens teilweise der unabhängig voneinander von BROWNEE (1982) und VAN DER WOUDE (1982) vorgetragenen These, daß der im Habakkukkommentar aus Höhle 1 (und in 4QpPs) verwendete Ausdruck »der gottlose Priester« sich auf *mehrere* Personen bezieht. Dabei denkt B. wegen seiner Identifizierung des Lehrers der Gerechtigkeit mit Judas dem Essener an Johannes Hyrkan I. und dessen Söhne Aristobul I. und Alexander Jannäus, während vdW. Anspielungen auf Judas Makkabäus (1QpHab VIII 8ff.), Alkimus (VIII 16–IX 2), Jonathan (IX 9ff.), Simon (IX 16–X 1), Johannes Hyrkan I. (XI 4–8) und Alexander Jannäus (XI 12–15; XII 2–6, 7–10) findet. Weil es nach vdW. befremdend wäre, daß die Qumrangemeinde nur einen der hellenistisch gesonnenen Hohenpriester oder ihrer hasmonäischen Nachfolger als gottlos bezeichnet hätte und weil, ähnlich wie die Wendungen »König des Nordens« und »König des Südens« im Danielbuch, in den Qumranschriften Ausdrücke wie »Gesetzesforscher« und »Lehrer der Gerechtigkeit« verschiedene Gestalten andeuten, sollte man die Wendung »der gottlose Priester« nicht unbesehen auf eine Person beschränken. Hinzu komme, daß im Pescher über die gottlosen Priester im Perfekt gesprochen wird mit Ausnahme des letzten Teiles von 1QpHab (ab XI 14), der nur imperfektische Aussagen über den gottlosen Priester enthält, so daß es naheliegend erscheint, daß dieser (Alexander Jannäus) noch am Leben war, als der Habakkukkommentar geschrieben

wurde. Dabei versucht vdW. zu zeigen, daß die einzelnen Aussagen über die jeweiligen gottlosen Priester in erstaunlicher Weise den uns zur Verfügung stehenden Berichten des Josephus und des 1. und 2. Makkabäerbuches entsprechen. Weil der Lehrer der Gerechtigkeit nur im Zusammenhang mit der Erwähnung des 3. und des 5. Hohenpriesters (respekt. Jonathan und Johannes Hyrkan I.) erwähnt wird, muß jener etwa 150–120 v. Chr. auf den Plan getreten sein. GARCÍA MARTÍNEZ (1985, Judas Macabeo) stimmt der These vdW.s zu, indem er zeigt, daß die Aussagen über den ersterwähnten gottlosen Priester, der »zunächst nach dem Namen der Wahrheit genannt wurde« (1QpHab VIII 9), d. h. der anfangs als ein Bekenner der Wahrheit betrachtet wurde (vgl. BROWNLEE 1979, 135), sich vorzüglich mit Judas Makkabäus in Verbindung bringen lassen. Die Entgegnung MURPHY O'CONNORS, daß Brownlee und van der Woude »interpret the ambiguous statements of the pesharim too literally, and in the light of recent studies their confidence in the details supplied by Josephus appears somewhat exaggerated« (1986, *Recent Discoveries*, 140), übersieht, daß wenigstens vdW. sich nicht nur auf Josephus, sondern auch auf die Makkabäerbücher beruft.

Die hier gebotene Übersicht der Versuche, die Geschichte der Qumrange-meinde zu rekonstruieren, läßt leicht erkennen, wie unterschiedlich die Geschichtsentwürfe sind. Diese Tatsache hat CALLAWAY dazu veranlaßt, das Fazit aus der bisherigen Forschung zu ziehen. In der Einleitung seines Buches bespricht er zunächst die Thesen von Jeremias, Stegemann, Murphy O'Connor und Cross, übergeht aber in seinem Buch mit Ausnahme von Davies weitgehend oder gänzlich die Ansichten mancher anderer Autoren. In den zwei folgenden Kapiteln stellt er fest, daß die archäologischen Daten auf eine Besiedlung der Höhlen und der Terrasse von Qumran seit dem späten 2. Jh. v. Chr. bis etwa 70 n. Chr. hinweisen. Die paläographischen Befunde bestätigen diese Chronologie. Sodann befaßt sich C. mit den klassischen Quellen über die Essener im Vergleich zu den Qumranschriften mit dem Ergebnis, daß »the similarities do not outweigh the fundamental differences, which argue against confident identification of the ancient Essenes with the group that composed the sectarian Dead Sea Scrolls« (86), obgleich er in »Summary and Conclusions« einräumt, daß der Bericht von Plinius dem Älteren über den Wohnsitz der Essener »might suggest that an Essene-like group may have inhabited the Qumran complex and placed the Dead Sea Scrolls in the nearby caves«. In den folgenden vier Kapiteln unterzieht C. die geschichtlichen Angaben der Damaskusschrift, einiger Pescharim (1QpHab; 4QpPs37; 4QpNah), des Testimonia-Textes (4Q175) und der Loblieder (1QH) einer kritischen Prüfung.

In bezug auf die Damaskusschrift schließt C., daß »the compiler of CD seems to understand his community as historically related to an earlier group, that had escaped to the land of the north at the time of the exile and formed a new covenant in the land of Damascus« (203). Ihm zufolge plädieren die Stellen CD VII 14–15, 18, VI 5 und VI 18–19 für ein Exil nach Damaskus (124) in wortwörtlichem Sinne, obgleich er nicht ausschließen möchte, daß »Damaskus« für den Verfasser von CD auch eine symbolische Bedeutung hatte (132). Dazu ist wohl zu sagen, daß CD XIX 33–XX 1 den neuen Bund im Lande Damaskus noch zu der Zeit, als der Lehrer schon gestorben war, voraussetzen scheint, so daß die Deutung von »Damaskus« im Sinne von Qumran naheliegt. – In mancher Hinsicht zeigt sich C. trotz gelegentlicher Kritik bei seiner Beurteilung der Angaben über den Lehrer der Gerechtigkeit von DAVIES (1982) beeinflusst. Wie dieser hält er dafür, daß nicht der Gesetzesforscher von CD VI 7, sondern der (erwartete) Lehrer der Gerechtigkeit von VI 11 mit dem qumranischen Lehrer identisch ist. Diese These impliziert nicht nur, daß der Gesetzesforscher vor dem qumranischen Lehrer erschienen ist (C. möchte ihn mit Esra gleichsetzen, vgl. 109 und 113), sondern auch, daß die Grundschrift von CD vor der Zeit des qumranischen Lehrers geschrieben sein muß. Dieser gehört aber nach CD I 11 und erst recht nach CD XIX 35–XX 1 zur Vergangenheit: DAVIES' (1982) Behauptung, daß die Erwähnung des Lehrers in CD I 11 sekundär sei, läßt sich nicht aufrechterhalten, auch nicht aus metrischen Gründen. Vielmehr ist CD VI 2–11a als eine Erläuterung von CD I 7ff. zu betrachten (vgl. die verwendete Terminologie), so daß der Gesetzesforscher von VI 7 tatsächlich mit dem qumranischen Lehrer identisch ist und der Lehrer der Gerechtigkeit von VI 11 eine noch vom Verf. von CD erwartete Gestalt darstellt. Die Entgegnung von C., daß es anderwärts in der Damaskusschrift keine Stelle gebe, wo von einem eschatologischen Lehrer die Rede ist, entscheidet sich an der Deutung von CD VII 18f., wo vom Gesetzesforscher entweder gesagt wird, daß er nach Damaskus »gekommen ist« oder »kommen wird« (*habbā*). Weil er aber im Zusammenhang mit dem eschatologischen Fürsten der ganzen Gemeinde (= dem davidischen Messias) erwähnt wird und nach 4QFlor I 11 der (eschatologische) Gesetzesforscher zusammen mit dem Sproß Davids erscheinen soll, liegt es auf der Hand, auch den Gesetzesforscher von CD VII 18f. als eschatologische Gestalt zu betrachten. – Mit Recht findet C. in 1QpHab II 1–10 »temporary distinct groups of traitors« und erwägt, ob der II 8 genannte Priester vom II 2 erwähnten Lehrer der Gerechtigkeit zu unterscheiden ist. Er lehnt diese Möglichkeit jedoch aufgrund von 4QpPs37 III 15 ab, weil der Priester dort mit dem Lehrer identifiziert wird. Das aber ist nur 4QpPs37 III 15, nicht unbedingt 4QpPs37 II 18, wo von einer *künftigen* Läuterung des Priesters und der Männer seines Rates gesprochen wird, der Fall. Anders als Jeremias und Stegemann bezweifelt C., ob der Lügenmann und der gottlose Priester unterschiedliche Personen sind (153) und ob der gottlose Priester notwendig als Hoherpriester nicht-sadoqidischer Herkunft zu betrachten ist. Wohl mit Recht stellt er gegen STEGEMANN (1971) fest, daß »gottlos« in der Wendung »der gottlose Priester« sich nicht auf illegitime Hohepriesterschaft, sondern auf Ungehorsam gegen die Gebote Gottes und Habgier bezieht. Einige Male wird von C. konstatiert, daß 1QpHab stellenweise eine Bestrafung des gottlosen Priesters als vergangenes Ereignis erwähnt, anderwärts diese in der Zukunft erwartet. Diese richtige Beobachtung führt ihn jedoch nicht dazu, eine Deutung der Wendung »der gottlose Priester« im Sinne *mehrerer* Gestalten zu erwägen (vgl. VAN DER WOUDE 1982). – Obgleich im Nahumkommentar aus Höhle 4 der Lügenmann nicht erwähnt wird, tritt C. doch entschieden dafür ein, »diejenigen, die nach glatten Dingen suchen« (4QpNah I,2,7; II 2), nicht nur mit den Pharisäern, sondern

unter Berufung auf CD I 14ff. auch mit der Kommunität des Lügenmannes zu identifizieren. Zu fragen ist aber, ob die Wendung »die nach glatten Dingen suchen« in den Qumranschriften auf die Pharisäer beschränkt ist. – Daß der Schluß von 4QTest nicht notwendig Simon und seine Söhne ins Auge faßt, wird von C. mit Recht hervorgehoben.

Die von Callaway in seinem »Summary and Conclusions« getroffenen Schlußfolgerungen, daß CD den Lehrer der Gerechtigkeit, den Rest, den Lügenmann und die Abtrünnigen/»diejenigen, die nach glatten Dingen suchen« als Figuren des frühen 2. vorchr. Jh.s darstellt, jedoch nichts Konkretes über ihre historischen Beziehungen und Gegensätze berichtet, daß der gottlose Priester von 1QpHab und 4QpPs37 ein Hoherpriester des 2. Jh.s v. Chr., aber nicht notwendig ein nicht-Sadoqide gewesen sein muß, und daß 4QpNah die Kommunität des Lügenmannes mit den Pharisäern zur Zeit des Alexander Jannäus identifiziert, bilden die Ernte seiner Untersuchung nach der Geschichte der Qumrangemeinde. Das ziemlich negative Ergebnis soll gewiß beachtet sein und zu einer erneuten Überprüfung der von den Qumranschriften gebotenen historischen Anhaltspunkte führen. Man möchte jedoch schon jetzt bezweifeln, daß der Lehrer und seine Zeitgenossen in die frühen Jahrzehnten statt in die 2. Hälfte des 2. vorchr. Jh.s anzusetzen sind.

Ob wir allerdings so wenig über die Herkunft und Geschichte der Qumrangemeinde wissen können, wie C. meint, ist fraglich. Stimmt man der »Groninger Hypothese«, einer Kombination der Ansichten García Martínez' zur Herkunft der Essener sowie der Qumrangemeinde und van der Woude's zu ihrer Frühgeschichte zu, ergibt sich ein einigermaßen erfreulicheres Bild. Die These bestätigt die sorgfältigen archäologischen und paläographischen Erwägungen Callaways, sucht den Ursprung des Essenismus in der apokalyptischen Bewegung des ausgehenden 3. und des Anfangs des 2. Jh.s v. Chr. und findet in 1QpHab eine Sukzession von gottlosen Priestern (von Judas Makkabäus bis Alexander Jannäus) bezeugt, die es ermöglicht, das öffentliche Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit und seine Auseinandersetzung mit dem Lügenmann und den jerusalemer Hohenpriestern während der Regierungszeit von Jonathan, Simon und Johannes Hyrkan I. zu datieren. Im Einklang damit fehlt in den auf die Zeit des Alexander Jannäus zu beziehenden Aussagen des Nahumkommentars eine Erwähnung des Lehrers der Gerechtigkeit und des Lügenmannes.

Sehr umstritten ist die Frage, ob der Lehrer der Gerechtigkeit im sog. *Intersacerdotium* nach dem Tod des Alkimus Hoherpriester im jerusalemer Heiligtum gewesen ist. Aufgrund der These, daß *hakkōbēn* im nachexilischen Judentum immer titulare Bezeichnung für den Hohenpriester war, ist STEGEMANN (1971) dafür eingetreten, daß dies tatsächlich zutrifft. MURPHY O'CONNOR (1974, 230) hat diese Annahme modifiziert,

indem er suggeriert, daß der Lehrer als ältester Sadoqide *de facto* als Hoherpriester amtierte, wofür er einen Beweis in I Makk 10:38 erblickt (MURPHY O'CONNOR 1976). BURGMANN (1980) hat die These entschieden abgelehnt. Tatsächlich wird, wie Stellen wie Esra 7:11 (hebr. Text), 8:33 und Neh 13:13 zeigen, im nachexilischen Judentum »der Priester« nicht nur als titulare Bezeichnung für den Hohenpriester verwendet. Außerdem läßt sich kaum verstehen, wie der spätere Führer der Qumrangemeinde für die zur Zeit des Intersacerdotiums in Jerusalem herrschenden Hellenisten akzeptabel gewesen sein könnte.

Nähere Auskünfte über das Schisma, das zur Bildung der Qumrangemeinde führte, dürften die bisher unveröffentlichten Kopien der von QIMRON und STRUGNELL angezeigten Handschrift 4QMMT (*Miqqṣat Ma'asê Hattorâ*), von der schon ThR 54 (1989) 245f. die Rede war, liefern. Man muß die vollständige Veröffentlichung des in sechs fragmentarischen, sich teilweise gegenseitig ergänzenden Handschriften erhaltenen Werkes abwarten, um eine genauere Rekonstruktion der Gründe, die zur Bildung der Qumrangemeinde geführt haben, bieten zu können.

STARCKY findet in den Qumranschriften nicht weniger als drei Lehrer der Gerechtigkeit bezeugt: den Gründer der Gemeinde (CD I 11) aus der Mitte des 2. vorchr. Jh.s, den »enseignant unique« (CD XX 1,13) aus der Zeit des Alexander Jannäus und den von den gottlosen Priestern Aristobul II. und Hyrkan II. verfolgten Lehrer. Die These scheitert an der Identifizierung der gottlosen Priester mit den erwähnten Hasmonäern (nach dem Vorbild Dupont-Sommers) und an der Deutung der 40 Jahre seit dem Tode des Lehrers der Gemeinschaft (CD XX 1) bis zur Vernichtung »aller Männer des Kampfes, die sich mit dem Mann der Lüge (von der Gemeinschaft) abgekehrt haben« (CD XX 14–15) im Sinne der Zeit, die der römischen Eroberung Jerusalems 63 v. Chr. voranging.

Die These von WACHOLDER, daß *hē'āsēp* in CD XIX 35 und XX 14 nicht auf den Tod des Lehrers der Gemeinschaft, sondern auf »the gathering or convening of the community by the *Moreh*« bezugnehme, muß schon aus grammatikalischen Gründen abgelehnt werden. – TREVER (1985, 1987) schlägt vor, den Endverfasser des Danielbuches mit dem Lehrer der Gerechtigkeit zu identifizieren. Die These läßt die Frage unbeantwortet, wie eine von diesem verfaßte Schrift von den Pharisäern als kanonisches Buch hätte angenommen werden können.

Wie verschieden die einzelnen Entwürfe, welche die Herkunft und Geschichte der Essener und der Qumrangemeinde zu rekonstruieren versuchen, sein mögen, unbestritten ist, daß die Auseinandersetzung um den Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit zur Spaltung der chasidischen oder (wohl eher) essenischen Bewegung und somit zur Bildung der Qumrangemeinde geführt hat. In seiner zu wenig beachteten Studie befaßt sich SCHULZ anhand der in 1QH überlieferten Selbstaussagen des Lehrers mit diesem Autoritätsanspruch. Er konstatiert, daß die *Vermittlung* der dem Lehrer zuteil gewordenen *Sonderoffenbarung* in vielschichtiger Begrifflichkeit formuliert worden ist, daß Gott aber dabei stets das absolute Subjekt allen persönlichen Heilsgeschehens am Lehrer ist. In seinen Aussagen über die Offenbarungsvermittlung nimmt der Lehrer in 1QH in starkem Maße prophetische Überlieferungen auf: Er möchte im Lichte der prophetischen Tradition erscheinen. Auch die Offen-

*barungsinhalte* werden in vielfältiger Begrifflichkeit dargestellt. Mit der Offenbarung proklamiert der Lehrer das gegenwärtige Heil, das im Bund von Qumran bereits verwirklicht ist. Seine Person ist mit der Offenbarung des gnädigen Willens Gottes so verbunden, daß die Anerkennung der Offenbarungsbotenschaft des Lehrers zugleich die Anerkennung seiner Person und umgekehrt bedingt. Obgleich in den Aussagen über die Offenbarungsvermittlung der prophetische Einfluß unverkennbar ist, ist dieser auf den Inhalt der Offenbarung verschwindend klein: Die Verkündigung des Lehrers vom bereits gegenwärtigen Heil unterscheidet sich wesentlich von den auf Zukunft ausgerichteten Heilserwartungen der atl. Prophetie. Der Anspruch des Lehrers, daß mit seiner Offenbarung das Heil bereits gegenwärtig in ihm Nachfolgenden ausgesprochen ist, ist inhaltlich von der Priestertradition her entwickelt. – Die Stellung des Lehrers zur Tora ist zu erkennen in der Darstellung, die er von seinen Gegnern als Feinden des Gesetzes gibt, und durch die Aussagen, die er über seinen kämpferischen Einsatz für die Geltung der Tora gegen jede Infragestellung macht. Der Lehrer beschreibt die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern einerseits mittels einer in der atl. Gedankenwelt vorgegebenen Begrifflichkeit und Bildhaftigkeit, andererseits mittels einer biographisch ausgerichteten Darstellung. Seine Feinde werden als Feinde der Tora angeklagt und verurteilt. Der Lehrer versteht sich selber als Garant der Tora und ihrer uneingeschränkten Geltung. – Aufgrund von 1QH III 7b–12a schließt S., daß die Gemeinschaft von Qumran (als Geborenes) in äußerster Bedrohung des Lehrers (als der Gebärenden) entstanden ist. Indem er sich mit seinem Autoritätsanspruch gegen die Infragestellungen durchsetzte, festigte er nicht nur seine eigene Position innerhalb der frühen Qumrangemeinde, sondern konsolidierte sich auch die Qumranbewegung zum Bund von Qumran. Der Lehrer verstand sich als Gründer und Führer dieses Bundes und machte somit seine Person zum Kriterium des Bundes. Er betrachtete sich selbst als einen prophetischen Hohenpriester.

(Fortsetzung folgt)